

# لألهوت التاريخ

عند القديس أوغسطين

د . زينب محمود الخضيرى  
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٣م

دار الثقافة للنشر والتوزيع  
أش سيف الدين المهرانى - الفجالة  
ت ٩٠٤٦٩٦ - القاهرة





حقوق الطبع محفوظة  
الطبعة الأولى  
١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م

الناشر

# لألهوت التاريخ

عند القديس أوغسطين

د . زينب محمود الفخيري  
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٢م

دار الثقافة للنشر والتوزيع  
أش سيف الدين المهراني - العجالة  
ت ٩٠٤٦٩٦ - القاهرة



## إهداء

إلى روح أمي مثال الأصالة والعطاء  
التي وجدت عندها من الحكمة  
ما لم أجده فيما قرأت

\* \* \*



## مقدمة

هذه دراسة جديدة عن أوغسطين تطمح فى إلقاء أضواء جديدة على فكر أشهر أباء الكنيسة الكاثوليكية على الإطلاق . وكان من الطبيعى أن يكون نصيب أوغسطين من الدراسات الأكاديمية هائلاً لمكانته الرفيعة ، ولكونه قد انفرد بالسيطرة على العقل الغربى لقرون عديدة حتى زاحمته فى هذه السيطرة العقلانية المشائية المؤمنة التى أرساها كل من ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى فى القرن الثالث عشر . وبالرغم من هذه المنافسة فما زالت بعض مفاهيم بل وبعض نظريات أوغسطين تسيطر على العقل الغربى الذى يدعى " خلاصه " من قبضة المسيحية ومنظرها الأعظم ، ولعل أكبر دليل على هذا تأثر أوجست كونت بنظرية المديننتين . ويخيل إليّ أن المرء إذا سبر غور أكثر المذاهب الغربية ابتعاداً عن العقيدة المسيحية فلابد أن يجد أوغسطين قابلاً هادئاً فى الأساس واثقاً من نفوذه !

وفقاً لما تقدم تبدو المهمة يسيرة إذن بالنسبة لآى باحث يشرع فى الكتابة عن أوغسطين وذلك لكثرة وتنوع ما كتب عنه ، وهى بالفعل كذلك لو اكتفى الباحث بنقل خلاصة ما كتبه الغربيون - وما أغزره وأعظمه - عن

أوغسطين ، إلى اللغة العربية التي لم يحفل كتابها الأكاديميون كثيراً بأوغسطين ، حتى أن أحدهم عندما خصص له دراسة وجده لا يكفى فالحق به " مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية " !! إلا أن مهمة دراسة أوغسطين تصبح مهمة شاقة كل المشقة لو أن الهدف كان النظر لنسق أوغسطين من زاوية جديدة إذ يقتضى ذلك إعادة قراءة صاحبنا وإعادة تقييم الآراء السابقة عنه . وهذا ما حاولت فعله وإن كنت لا أدعى البتة أنني نجحت فى ذلك ... ولكننى حاولت جاعلة هدفى هو الوقوف على محور المذهب الأوغسطينى .

ولقد تبين لى بعد دراستى لعملين من أعمال أوغسطين كتبهما قبل سقوط روما عام ٤١٠ وأعنى بهما " فى الإيمان والرمز " و " الخواطر " وبعد مقارنتهما بتحفتيه اللتين أبدعهما بعد هذا التاريخ - مدينة الله والاعترافات - أن لنسق أوغسطين اللاهوتى محورين وليس محور واحداً! أما الأول فهو الذى التفت حوله مفاهيمه ونظرياته اللاهوتية الخالصة قبل سقوط روما ، وأما الثانى فهو الذى نسج حوله أوغسطين بمهارة عبقرية نظرياته الجديدة التى وظف فيها كل مفاهيمه السابقة . وكان التفسير الوحيد لهذا التبدل فى المحاور هو أن سقوط روما عام ٤١٠ على يد القوط زلزل صاحب " مدينة الله " فبدله تبديلاً!! حول هذا الحدث التاريخى المذهل أوغسطين من لاهوتى كل همه توضيح بل وبلورة مفاهيم المسيحية إلى مدافع عنها وسيلته الوحيدة لذلك هى تفسير التاريخ والتنظير له . واكتسبت المفاهيم دلالات جديدة فأصبحت الخطيئة الأولى هى بداية التاريخ ، وأصبح تجسد الله فى المسيح تدشيناً لعهد جديد هو عهد الخلاص ، وأصبح الآخر هو يوم اكتمال مدينة الله أى هو نهاية التاريخ وبدء الأبدية ، وأصبح الله فى جوهره هو محرك التاريخ، وأصبح تاريخ البشرية كله هو مسيرة

المدينتين : مدينة الله ومدينة الأرض . وبات كل همه تحديد تصور " دقيق " لصيرورة التاريخ ولهده فى المستقبل. تبدلت الأدوار فبعد أن كان التاريخ مجرد وسيلة يستعان بها لتفسير العقيدة ، أصبح هو الهدف الذى يستعان من أجل تفسيره بالعقيدة !

نبه سقوط روما المهول أوغسطين لهذه الحقيقة " الدنيوية " المؤلة ألا وهى أن للتاريخ الزمانى قيمة إذ نبهه إلى أن المسيحية صار مصيرها مرتبطاً بمصير الدولة منذ أن أصبحت هى عقيدتها الرسمية فكل ما يهدد الدولة ويضيرها يهددها هى ويضيرها . إنتبه أوغسطين إلى أن المسيحية أصبحت وثيقة الصلة بما يجرى على الأرض وأن اللاهوتى عليه ألا ينشغل فحسب بالطريق إلى الحياة الأخرى بل بما يحدث فى الحياة الدنيا أيضاً . تيقن أوغسطين - وهنا تكمن بصيرته - إلى أن مدينة الأرض بسبب لعنة التاريخ أصبحت ذات شأن سواء أرادت المسيحية ذلك أم لم ترده . هذه الأزمة التى عاشها أوغسطين والتى بدلته تبديلاً كان من نتاجها مسك الختام : نظريته عن المدينتين التى هى نظرية فى لاهوت التاريخ وليست نظرية فى اللاهوت .

وهكذا كان لإنتباهى للعلاقة الوثيقة بين التاريخ وفكر أوغسطين كل الفضل فى إدراكى لهذه الحقيقة الواضحة كل الوضوح والتى حام حولها كثير من الباحثين وإن لم يتخذها أحد منهم نقطة ارتكاز لرؤية جديدة لكل نسق أوغسطين وأعنى بها أن المرحلة الأخيرة من تطور أوغسطين الفكرى والتى يطلق عليها المرحلة الكهنوتية والتى تبدأ برسمه كأناً فى هيبونا فى ربيع ٣٩١ وتنتهى بوفاة فى ٤٣٠ تنقسم فى الحقيقة إلى مرحلتين يفصل بينهما سقوط روما . وفى الأولى كان منظرًا فحسب " للمذهب المسيحى " وهو ذات عنوان أعظم أعماله فى هذه المرحلة ، وفى الثانية كان لاهوتياً

للتاريخ . وما أن وقفت على هذه الحقيقة ، أى ما أن وجدت هذه الزاوية الجديدة حتى أصبح الطريق ممهداً للبحث عن كل مفاهيم الفكر التاريخى بل وعن منهج للتاريخ عنده . أما المنهج فهو مبتكر جعله صاحبه يتناسب والنص التاريخى الأعظم فى نظره ألا وهو الكتاب المقدس وأهم أدواته التأويل ، وأما المفاهيم التاريخية فهى عديدة ثرية : محرك التاريخ وصيرورته وجدله وهدفه والعوامل المؤثرة فيه . ولم يقف الأمر بأوغسطين عند هذا الحد بل تجاوزه للاهتمام بلاهوت السياسة خاصة فيما يتعلق بعلاقة المسيحية بالسلطة السياسية .

ولولا الدراسات القيمة التى سبقتنى لما حاولت أنا شيئاً . وعلى رأس هذه الدراسات دراسات راجيلسون الدقيقتين "مقدمة لدراسة القديس أوغسطين" و "تحولات مدينة الله" التى يدرس فيها تأثير مدينة الله على المدن الفاضلة عند عدد من الفلاسفة ، ومنها أيضاً دراسات مارو الأربع والتى هى أميل للبحث التاريخى منها للبحث الفلسفى ، ومارو هذا عمل أستاذاً للتاريخ فى جامعتنا الأم عندما كانت تحمل اسم فؤاد الأول ، وأهمها على الإطلاق أولها زمانياً والتى أصبحت دراسة كلاسيكية لا غنى عنها لدارس أوغسطين : "القديس أوغسطين ونهاية الثقافة القديمة" (١٩٣٨) التى تلتها "ازدواجية زمان التاريخ عند القديس أوغسطين" فـ "أوغسطين والأوغسطينية" ، فـ "لاهوت التاريخ" . ومن أكثر الدراسات الطموحة دراسة دين الحديثة عن "الأفكار السياسية والاجتماعية للقديس أوغسطين".

وستظل المياه تجري فى نهر البحث الفلسفى وسيظل أوغسطين يجد من يبحث فى نسقه عن حقيقته .

والله ولى التوفيق

زينب محمود الفخيزى

الهرم ١٩٩٢



## العلم والفلسفة والحكمة

### ١ - تطور أوغسطين الفكرى :

قد يبدو غريباً أن تخصص دراسة عن لاهوت التاريخ عند أوغسطين فصلاً بأكمله لمعالجة العلم والفلسفة والحكمة عند صاحب " مدينة الله " . إلا أننا إذا تمعنا فى الأمر انتهينا بالضرورة إلى العلاقة الوثيقة بين الموضوعين إذ كان أوغسطين يسعى فى كل معالجاته التى تناولت تاريخ البشرية ( وأهمها بالطبع ما جاءت فى مدينة الله ) إلى الكشف عن الحكمة الإلهية المتحققة فى التاريخ ، والتى تكشف عنها الأحداث والوقائع التاريخية التى يمكن الإلمام بها بواسطة علم التاريخ أى أنه كان يسعى للسمو على العلم لبلوغ الحكمة . وبما أن الحقيقة التاريخية هى جزء من الحقيقة المسيحية الكلية ، أو بما أن الحكمة التاريخية هى التجلى التاريخى للحكمة الكلية فلا بد من الوقوف على مفهوم الحكمة عند أوغسطين ، الأمر الذى لن يتحقق إلا إذا وقفنا على مفهومين آخرين مرتبطين أشد الارتباط بهذا المفهوم ونعنى بهما العلم والفلسفة ، ليمكننا فهم الحكمة التاريخية عنده .

وحياة أوغسطين مرآة للتطور الفكرى الذى مر به والذى جعله يتحول عن السعى للعلم والفلسفة إلى الشغف بالحكمة وحدها ولذا ليس أمامنا إلا تتبع

تطور أوغسطين الفكرى الذى إنتهى بمرحلة الشغف بالحكمة المسيحية حتى نقف على حقيقة هذه . المرحلة الأولى من هذا التطور تنتهى بإيمانه بالمسيحية فى صيف ٣٨٦ . وفى هذه المرحلة لم يكن البحث الفلسفى يشغل حيزاً كبيراً من اهتمامه . فحتى هذا التاريخ كان أوغسطين فى المقام الأول معلماً للبلاغة وأستاذاً ومحاضراً فيها . وفى سن التاسعة عشرة ( عام ٣٧٣ ) قرأ محاورة شيشرون الشهيرة " هورتنسيوس " التى يدافع فيها عن الفلسفة ، ويمتدحها باعتبارها النشاط العقلى الوحيد القادر على ارشاد الإنسان للسعادة الحقة المتمثلة فى اللذة العقلية لا فى اللذة المادية . أشعلت هذه المحاورة حب الحكمة فى أوغسطين إلا أنها لم تنجح مع هذا فى تحويله للفلسفة . والغريب أن أوغسطين إنكب عقب قراءة " هورتنسيوس " على دراسة الكتاب المقدس يدفعه إلى هذا تأثير أمه عليه ذلك التأثير الذى كان يجذبه للعقيدة بينما ميله العقلى يجذبه للفلسفة . إلا أن رداة الترجمات اللاتينية أثنته عن عزمه فتحول للمانوية التى ظل مبهوراً بها لمدة تسع سنوات كاملة من سن التاسعة عشرة حتى سن الثامنة والعشرين ولم يفق من هذا الإنبهار إلا بعد ما عجز أحد أئمتها المشهورين ويدعى فوستوس عن الإجابة عن أسئلة طرحها عليه<sup>(١)</sup> .

نعود لعلاقته بالفلسفة فى هذه المرحلة لنقول إن ما وقف عليه أوغسطين من الأعمال الفلسفية كان ضئيلاً لا يكفى لجعله فيلسوفاً . قرأ لأرسطو مقولاته فحسب إذ لم تكن سائر أعمال صاحب الأورجانون قد ترجمت بعد إلى اللاتينية . وقرأ لشيشرون فضلاً عن " هورتنسيوس " " المحاورات الفلسفية " مما جعل من شيشرون أهم مصادره الفلسفية . وقرأ كلاً من

سينكا وأبولا . أما أفلاطون - أكثر من مال إليه أوغسطين - فقد قرأ له " طيماوس " و " فيدون " وقرأ قبل إيمانه بالمسيحية بعدة شهور جزءاً من تاسوعات أفلوطين<sup>(٢)</sup> .

ويختلف الباحثون بصدد الدور الذي لعبته قراءته للتاسوعات في إيمانه بالمسيحية أى بصدد الدور الذى لعبته فى أول قطيعة فى حياته الفكرية إذا ما اتفقنا على أن القطيعة الثانية نتجت عن انضمامه للسلك الكهنوتى . فهناك فريق يرى أن هذه القطيعة الأولى كان سببها تحوله للأفلوطينية وليس إيمانه بالمسيحية . ومن الباحثين الذين ينتمون لهذا الفريق بواسنيه Boissier بكتابه " نهاية الوثنية " La fin du Paganisme والفريك Alfarc فى كتابه " التطور الفكرى للقديس أوغسطين " L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin . بينما يذهب فريق ثان إلى أن سبب هذه القطيعة الشهيرة هو إيمانه بالمسيحية وليس قناعته بالأفلوطينية وعلى رأس هؤلاء بورتالييه Por-talié فى مقاله عن أوغسطين فى قاموس اللاهوت الكاثوليكي Dictionnaire de Théologie catholique ، وبواييه Boyer فى كتابه " المسيحية والأفلوطينية المحدثّة وتكوين القديس أوغسطين "<sup>(٣)</sup> Christianisme et néoplatonisme ، و Marrou فى كتابه الشهير " القديس أوغسطين ونهاية الثقافة القديمة " Saint Augustin et la fin de la culture antique . ونصوص أوغسطين نفسها محيرة فهو يصور الأفلاطونيين على أنهم عرفوا الله بالحدس " إن هؤلاء ... ما إن عرفوا الله حتى اكتشفوا علة خلق الكون "<sup>(٤)</sup> . ألا يعنى هذا أن أوغسطين وجد بعقله عند الأفلوطينية ما كان يعجز عن تفسيره فى المسيحية وبالتالي يعجز عن الإيمان به فأمن بالمسيحية بفضلهم ؟ أى ألا يعنى هذا أن الأفلوطينية هى

التي قادت أوغسطين للمسيحية ؟ وما يرجح الإجابة بنعم عن هذه الأسئلة أن أوغسطين كان قد استمع للقديس امبرواز في ميلانو وهو يفسر الكتاب المقدس مستنداً إلى الأفلاطونية مما أقنعه بقيمة هذا الكتاب وبالمسيحية . ولكن عندما يقول عن الأفلاطونيين : " إخترتهم بالذات لأنهم يتبينون أكثر من غيرهم حقيقة الله الواحد الذى خلق السماء والأرض " (٥) يوقعنا في حيرة أشد . فنحن نعرف أنه إطلع على التاسوعات ثم آمن بالمسيحية بينما هو يقول لنا في هذا النص أنه فضل الأفلاطونيين على غيره من الفلاسفة لأنهم تبينوا حقيقة الله كما تصورها المسيحية ، أى أنه فضلهم على غيرهم لأنهم كانوا يتفكرون وما آمن به . وإذا كنا لا نستطيع حسم الأمر فيما يتعلق بالدور الذى لعبته الأفلاطونية في تحول أوغسطين للمسيحية فبإمكاننا تأكيد أن أوغسطين عنى بالربط بينها وبين العقيدة اليهودية إيماناً منه بأن ثمة تشابهاً واضحاً بين الاثنتين . ففي الفصل الحادى عشر من الكتاب الثامن من مدينة الله يستبعد إستماع أفلاطون للنبي أرميا وذلك أثناء زيارته الشهيرة لمصر معللاً ذلك بأن أفلاطون ولد بعد عهد دعوة أرميا بنحو قرن ، وإن كان يؤكد أن أفلاطون لابد وأنه قد عرف أسفار موسى بأى وسيلة من الوسائل إذ أن التشابه بينهما مما لا يمكن إنكاره (٦) .

أما المرحلة الثانية من حياته الفكرية فقد بدأت في خريف عام ٣٨٦ في كاسيكيكوم التي بقى فيها حتى ربيع ٣٨٧ ، واستمرت في ميلانو ، وفي روما بعد تعميده ، وفي أفريقيا في طاجستا ، وانتهت فجأة بإنضمامه للسلك الكهنوتى عندما رسم كاهناً في كنيسة هيبونا في ربيع ٣٩١ . ويمكن

القول أن هذه المرحلة مرحلة فلسفية ، أصبح أوغسطين يسعى فيها لدراسة الفلسفة وأصبحت فيها ثقافته ثقافة فلسفية أى تبدلت بنية أوغسطين الثقافية<sup>(٧)</sup> .

لم يعد أوغسطين حائراً وغارقاً فى الشك فى بحثه عن الحقيقة التى كانت هى ضالته المنشودة طوال عمره بل رسا عند تصور الأفلوطينية للحقيقة . وفى كاسيكيكوم كتب مجموعة محاوراته التى يطلق عليها "محاورات كاسيكيكوم" Dialogues de Cassiciacum وهى أربع "ضد الأكاديميين Contra Academicos" و "فى النظام De Ordine" و "الحياة السعيدة De Beata vita" و "مناجاة النفس Soliloquiorum" ، وكلها حصيلة مناقشاته مع مجموعة من التلاميذ أقاموا معه فى كاسيكيكوم . وفيها حث تلاميذه على ترك الاهتمام بالشعر وصرف العناية للميتافيزيقا . ويمكن تسمية هذه المرحلة بمرحلة دراسة الحكمة Studium Sapientiae وإن كان يعنى بها الحكمة الإنسانية أى الفلسفة التى كان يعبر عنها أحياناً بتعبير آخر هو amor sapientiae وهو الترجمة اللاتينية الحرفية للمصطلح اليونانى Philosophia والذى يعنى محبة الحكمة ، إلا أن دراسة أوغسطين للفلسفة لم تكن تعنى أنه أصبح رجلاً حكيماً Vir sapiens أى متفلسفاً ، بل تعنى فحسب أنه انشغل بالفلسفة ودراساتها باحثاً فيها عن الحقيقة . وبعد تعميده كتب مجموعة من الأعمال الهامة منها "فى خلود النفس De Im- mortalitate animae" ، و "فى الموسيقى De Musica" ، و "فى كمية النفوس De quantitate animae" وفى "حرية الاختيار De libero arbitrio" ، و "فى حقيقة الدين De Vera religione" . و "فى سفر التكوين ضد المانوية

" De genesi contra Manichaeos " ، والكتب الثلاثة الأخيرة تتجلى فيها  
ارهاصات المرحلة الكهنوتية التالية من حيث غلبة الطابع اللاهوتي عليها<sup>(٨)</sup> .  
وبشكل عام يمكننا القول إن أوغسطين كان يبحث في هذه المرحلة عن  
الحقيقة بالمناهج الفلسفية المتاحة له .

أما المرحلة الثالثة التي يطلق عليها المرحلة الكهنوتية أو مرحلة " المذهب  
المسيحي " Doctrina christiana فقد بدأت في ربيع ٣٩١ برسمه كاهنا في  
هيبونا التي أصبح أسقفها بعد خمس سنوات . وفي هذه المرحلة لم يقلع  
أوغسطين تماماً عن الاهتمام بدراسة الفلسفة ، والدليل على ذلك أنه كتب  
في هذه المرحلة تحفته الفلسفية " في الثالث " De Trinitate إلا أنه لم يعد  
لديه الوقت الكافي للإستغراق فيها إذ كان عليه أن يكرس كل وقته وجهده  
لدراسة النصوص المقدسة دراسة متعمقة بحيث يمكنه استخدامها بيسر في  
رسالته الجديدة ، ألا وهي توضيح المسيحية والدفاع عنها ضد خصومها<sup>(٩)</sup> .  
ومنذ أن أصبح أوغسطين أسقفاً في عام ٣٩٦ وحتى وفاته في عام ٤٣٠  
تخلّى قديسنا عن الكثير من أمانيه الفكرية العزيزة عليه من أجل مسئولياته  
الجديدة الجسيمة التي تحملها بكل تقانى طوال أربعة وثلاثين عاماً . أصبح  
أوغسطين الأسقف يحيا ويفكر ويعمل من أجل شعبه المسيحي أكثر مما  
يحيا ويفكر من أجل الفكر الفلسفى . أصبح كل همه تحقيق خلاص شعب  
المؤمنين . تخلّى عن برجه العاجى وانغمس فى مشاكل الواقع الإنسانى إذ  
فرضت عليه وظيفته كأسقف - فضلاً عن تلبية احتياجات المؤمنين الروحية .  
المتنوعة - إدارة ثروة الكنيسة ، والقيام بدور القاضى الذى يفصل فى  
مشاكل الرعايا سواء أكانوا مسيحيين أم وثنيين ، إذ كان هؤلاء يفضلون

اللجوء إلى الأسقف ليفصل في مشاكلهم ثقة منهم في حياده ونزاهته وعدله<sup>(١٠)</sup> . انفصل نتيجة لمهمته عن فكر العصر القديم ليبشر بفكر العالم الجديد ، عالم المسيحية ، أو بعبارة أخرى ابتعد عن التراث الفكري القديم ليدشن فكراً جديداً تابعاً من مشاكل الناس واحتياجاتهم الروحية والمادية . أدرك أن الفكر القديم الذي كان منكباً عليه في المرحلتين السابقتين قد انقطعت صلته بالحياة الاجتماعية وبالواقع الحى ولم تعد له صلة إلا بصفوة مضمحلة ، وإن الفكر الجديد الذى لابد وأن يوجد هو ذلك الذى يخدم حياة المسيحيين<sup>(١١)</sup> . يقول " يا مولاي أنت ملكى ، أنت الهى ولا بد أن أكرس كل المفيد الذى تعلمته صغيراً لخدمتك ، ولا بد ألا أتكلم ، وألا أقرأ وألا أكتب ، وألا أحسب إلا من أجل خدمتك "<sup>(١٢)</sup> . ولقد نجح أوغسطين فى تدشين هذا الفكر الجديد ونعنى به ما أسماه هو " المذهب المسيحى " Doctrina christiana . ولقد استخدم بالطبع فى تكوين هذا الفكر الجديد عناصر قديمة تنتمى للفكر الفلسفى القديم ، أى تنتمى للمرحلة الفلسفية عنده إلا أنه وظفها توظيفاً جديداً ، وبذا كان مؤسس الفكر المسيحى الوسيط<sup>(١٣)</sup> . تميز أوغسطين عن آباء الكنيسة السابقين عليه سواء أكانوا من اليونان مثل القديس باسيل Basile أو جريجوار دى نازيانز Grégoire de Nazianze ، أم من اللاتين مثل القديس جيروم وامبرواز بإدراكه أن العالم القديم الذى يعيش فى كنفه ينهار. ولقد جعله هذا الإدراك يتجه للمستقبل لإعادة بناء الفكر بشكل جديد هو الشكل المسيحى الوسيط<sup>(١٤)</sup> .

ولقد ظل يدعو إتباعه فى هذه المرحلة لدراسة الحكمة الإنسانية وإن نبههم إلى ضرورة التخلّى عن كل ما يعارض الفكر المسيحى ومن قبل ذلك

بعض الأفكار الأفلاطونية مثل فكرة وجود النفس في حياة سابقة على الميلاد، وإمكانية تحقيق السعادة على الأرض، وفكرة احتقار المحسوس<sup>(١٥)</sup>. عنى إذن أوغسطين بالحكمة في هذه المرحلة السابقة وإن أعطاها دلالة جديدة ولعل هذا التبديل في دلالة الحكمة هو أهم ما يميز تطور أوغسطين الفكرى. ولذا نرى ضرورة دراسة هذا المفهوم عنده.

## ٢ - تطور مفهوم الحكمة عند أوغسطين ،

في المرحلة الفلسفية كانت الحكمة تعنى عند قديسنا " العلم بالأشياء الإنسانية والإلهية " - *Sapientia rerum humanarum divina* وهو تعريف يكاد يطابق تماماً تعريف الرواقية الأول. وهو ما يعنى أن أوغسطين ظل في هذه المرحلة الفلسفية بالرغم من إيمانه بالمسيحية يحتفظ بالتصورات اليونانية القديمة للحكمة. ومفهوم الحكمة هذا من المفاهيم القديمة التى حورها أوغسطين في المرحلة الكهنوتية لتصبح مسيحية تماماً، أصبح يعرفها بالتقوى *Hominis autem* " *Sapientia pietas est* مستندا إلى ما جاء في سفرأيوب " أن الحكمة قالت للإنسان مخافة الله هي الحكمة "أيوب : الإصحاح ٢٨ ، الآية ٢٨)<sup>(١٧)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن أوغسطين كان يعرف الحكمة أحيانا بصيغ تجعلها تبدو وكأنها تعني ما كانت تعنيه عند كل من أفلاطون وأرسطو كأن يقول عنها أنها "المعرفة العقلية بالأشياء الخالدة *Aeternarum rerum* " *cognitio intellectualis*<sup>(١٨)</sup> كان مثل هذا التعريف يجعلها تبدو عند قديسنا وكأنها تعنى تأمل المثل الأفلاطونية الخالدة والثابتة والمعقولة ، أو كأنه تعنى معرفة العال الأول ومبادئ الأشياء وكلها أمور خالدة ثابتة

كما هو الحال عند أرسطو . أى أن الحكمة كانت تبدو عنده وكأنها توازي اللوغوس ، أى جملة حقائق العالم المعقول ، إلا أنها فى الحقيقة كانت تعنى شيئاً مختلفاً تماماً عن حكمة الفلاسفة إذ أصبحت تعنى معرفة الله من منظور مسيحي ، ومعرفة كل من الخير الأقصى والغبطة كما تحددهما العقيدة . أن الحكمة أصبحت تعنى عنده معرفة أن المسيح قد مات وبعث من أجل خلاص الإنسان . وهو عندما يقول أن الله وحده هو الذى يستحق لقب الحكيم لا يعنى بهذه الصفة شيئاً من قبيل ما جاء عنها فى فايدروس أو فى تاسوعات افلوطين ، بل يعنى بها أحد أسماء الله وإحدى صفات الجوهر الإلهى ، والاقنوم الثانى . ولم يعد محب الحكمة عنده محباً لها بالمعنى الذى كان يذهب إليه الفلاسفة اليونان بل هو محب لها بمعنى أنه يحب المسيح ويؤمن به <sup>(١٩)</sup> يقول : "عن الحكمة كلامنا ، لا عن حكمة هذا العالم التى هى جهالة عند الله ، بل عما هى ، حقاً بنظره ، حكمة . الله هو كمال الحكمة ، وحكمة الإنسان عبادة الله ، وتناقش الناس فى الحكمة فقالوا : إنها علم الأمور البشرية والإلهية . بيد أن الكثيرين لم يسعوا إليها إلا كسباً لمديح الناس لهم وارادوها فى حياتهم علماً لا خلقاً تأمر به الحكمة فنالوا مجداً بشرياً زائلاً وعجزوا عن الوصول إلى نور الله . ولم يطلبوا الحكمة ، مع إنهم تظاهروا بالبحث عنها ، ولو بحثوا عنها حقاً لعاشوا وفقاً لمبادئها . " <sup>(٢٠)</sup> واضح من النص أنه يرفض المفهوم الذى تكون بمقتضاه الحكمة علماً عقلياً بالأمور البشرية والإلهية ، ويرى على العكس أن الحكمة الحقيقية هى معرفة بالله وفقاً لما جاء فى العقيدة ، وهى هدى للناس لما فيه خيرهم وسعادتهم . كما يتضح من النص حرصه على التمييز بين كمال الحكمة الذى هو الله نفسه وبين الحكمة الإنسانية التى هى عبادة الله . وعند أوغسطين الحكمة ليست هى الحقيقة فحسب بل هى تلك الحقيقة

التي تحقق الغبطة التي هي غاية الإنسان . إن الحكمة الانسانية في هذه الحياة الدنيا هي المجهود الذي يبذله الإنسان لمعرفة الله ولحبه مما يحقق له السعادة ، وهي في الحياة الأخرى التأمل الهادئ لله الذي يحقق الغبطة .

وليس بإمكان البشر الإحاطة بهذه الحكمة المسيحية على هذه "الأرض الفانية" *in terra morientiam* ، وهي في الحياة الأخرى من نصيب نفوس المصطفين فحسب ، إلا أن الله ينعم بجزء يسير من هذه الحكمة على صفوة قليلة العدد هم أكمل النفوس البشرية على هذه الأرض (٢١) .

والكتاب المقدس في رأيه هو مصدرنا الوحيد للحكمة ولا يعني هذا أن الحكمة الإنسانية تكون مجرد تفسير لهذا الكتاب بل هي تفسير تتخلله معالجة الكثير من المسائل اللاهوتية كما يتضح في تفسيره مثلاً لسفر التكوين *de genesi ad litteram* فالكتاب العاشر من هذا التفسير على سبيل المثال هو في حقيقته رسالة مستقلة عن أصل النفس الذي عرج له أوغسطين لتفسير صمت سفر التكوين فيما يتعلق بهذه المسألة الخطيرة . وأحياناً تكون المسائل اللاهوتية التي يعالجها في تفاسيره للكتاب المقدس هي في نفس الوقت مسائل فلسفية مثل مسألة الأفكار الخالدة في الكتاب الرابع ، ومثل نظرية الأصول البذرية في الكتابين الخامس والسادس . وكان يخصص في بعض الأحيان أعمالاً قائمة بذاتها يعالج فيها بشكل نسقي محتوى الإيمان مثل " موجز الى لوران " *Enchiridion ad Laurentium* وفي الإيمان والرمز " *De Fide et Symbolo* و "المذهب المسيحي" *Doctrina Christiana* . وفي أحيان أخرى كان يخصص جزءاً من أعماله التي ليست باللاهوتية الخالصة لمعالجة بعض المسائل اللاهوتية كما فعل في الكتب الأخيرة من مدينة الله وفي الكتب الثمانية الأولى من " في الثالث " *De Trinitate* (٢٢) .

وفى ختام عرضنا لمفهوم الحكمة في المرحلة اللاهوتية الكهنوتية يمكننا القول أن الحكمة كانت من حيث الموضوع هي الإرهاصة الأولى لما سيصبح فيما بعد اللاهوت والذي ستتضح صورته تماما في القرن الثالث عشر وخاصة على يدى القديس توماس الأكويني . فاللاهوت كما نعرف هو ذلك الجهد العقلى الذي ينصب على العقيدة كما عبر عنها فى الكتاب المقدس ، والذي يسعى لإستخلاص القضايا ولعرضها ، أى هو ذلك الجهد الذي يتجاوز الشرح والتفسير النصى، وهو ما كان يحاول أن يحققه أوغسطين من أن لآخر (٢٣) .

على أنه يجب الا يفوتنا أن هذه الحكمة الإنسانية عند أوغسطين التى اعتبرناها الارهاصة الأولى لعلم اللاهوت كانت تختلف عنه كما تجلى عند علماء اللاهوت فيما بعد من حيث أنها لم تكن عنده من كسب العقل الإنسانى وحده كما سيكون اللاهوت عند أصحابه فيما بعد بل كانت نعمة من نعم اللطف الإلهى . يقولها صراحة : " ولكن كما أنه لا يمكن لأحد أن يوجد ذاته بذاته ، فكذلك لا أحد يمكنه أن يكون حكيما بذاته ، بل هو يكون كذلك بفضل النور الذى قيل عنه " كل حكمة تأتى من الله " (٢٤) .

ويبقى أكثر الأسئلة بعثا للحيرة لكل الباحثين ونعني به ما هي وسيلتنا كبشر مخلوقين لله لبلوغ الحكمة ؟ أى ما هي الإداة التى أنعم بها الله علينا لإكتساب سبب الغبطة أى لاكتساب الحكمة ؟ وفى اعتقادى أنه لا يمكننا الإجابة عن هذا السؤال إلا بعد عقد مقارنة بين كل من الحكمة والعلم في فكر أوغسطين ، مقارنة من شأنها إيضاح هوية كل منهما وتحديد الاداة المعرفية المستخدمة فى كل منهما ، ولذا نبدأ بالمقارنة بين هذين النمطين المعرفيين .

### ٣ - الحكمة والعلم .

أصبح أوغسطين لا ييغى فى المرحلة الكهنوتية إلا الحكمة بالمعنى الذى حددناه لها والتى تحقق غبطة المؤمن التى هى الغاية الطبيعية لكل إنسان . يقول " كل انسان أيا كان يهوى إن يكون سعيداً وما من إنسان إلا ويهوى ذلك . وان أحب شيئاً دون سعادته فان يحبه فى سبيل سعادته . " (٢٥)

وبداية نقول أن أوغسطين لم يسعى لوضع نظرية ميتافيزيقية فى المعرفة بل سعى لوضع قاعدة عملية تكون اساساً للإنسان فى استخدامهِ لقدرته على المعرفة وتحقيقاً لذلك ميز بين تصورين ممكنين للمعرفة هادفاً بهذه التفرقة تحقيق مزيد من الإيضاح لمفهوم الحكمة . أما النمط الأول من المعرفة فهو الذى يهدف للمعرفة فى حد ذاتها . وهذا النوع لا حد له لان الذى يطلب المعرفة لذاتها لن يصل ابداً للحظة يكتفى فيها بالقدر الذى حققه من المعرفة . وهو ما يسميه أوغسطين بالعلم Scientia هو يشمل على العلم بالمعنى التقليدى وعلى حكمة الفلاسفة . أما النوع الثانى من المعرفة فيتميز بان له هدفاً محدداً هو تحقيق السعادة مما يفرض عليه حدوداً واضحة ومنهجاً محدداً ، وقد أطلق عليه أوغسطين اسم الحكمة Sapientia. (٢٦) ويميز بين العلم والحكمة بتفرقة أخرى من شأنها القاء مزيد من الأضواء على هوية كل منهما ونعنى بها التفرقة بينهما على أساس الموضوع . يقول " تختص الحكمة بإدراك الأشياء الخالدة بينما موضوع العلم هو ما تجعلنا الحواس نحس به " (٢٧) فبينما يختص العلم بمعرفة الأشياء الدنيوية (الزمانية) معرفة عقلانية Temporalium reram cognitio rationalis ، تختص الحكمة بمعرفة الأشياء الأزلية معرفة عقلية " Aeternorum rerum cognitio intellectualis " (٢٨) وهو لا يقوم بهذه التفرقة بين الحكمة التى هى تأمل للحقائق الأزلية أو بعبارة أخرى التى تعنى بمعرفة

الله وعبادته ، وبين العلم الذى هو معرفة أدنى مرتبة لكونه معرفة بالأشياء المخلوقة الزمانية ، تأثرا بثنائية المعرفة الافلاطونية كما يبدو للوهلة الأولى إنما يفعل ذلك في حقيقة الأمر استجابة لإحتياج عنيف لمقابلة المعنى التقليدى لكلمة علم Scientia - ونقصد بالمعنى التقليدى معناه في التراث الفلسفى العلمى اليونانى الرومانى القديم - بالمفهوم المسيحى المختلف جذريا لكلمة حكمة Sapientia<sup>(٢٩)</sup> . ودليلا على ذلك أنه كان يستند دائما في تفرقته بين المفهومين للنصوص المقدسة من قبيل ما جاء في رسالة بولس الأول الى أهل كورنتوس (الإصحاح الثانى عشر ، الآية ٨) : « فإنه لو احد يُعطى بالروح كلام حكمة ولآخر كلام علم بحسب الروح الواحد » ؛ وما جاء في سفر أيوب الإصحاح (الثامن والعشرين ، الآية ٢٨) : « وقال للإنسان مخافة الرب هى الحكمة والحيدان عن الشر هو الفهم »<sup>(٣٠)</sup> ؛ وما جاء في كتاب الحكمة (السفر السادس ، الآية ٢٦) وما جاء في الجامعة (السفر الأول ، الآية الأولى)<sup>(٣١)</sup> .

ولعل آخر هذه التفرقات بين العلم والحكمة وأهمها هى تلك التى تقوم على أساس وظائف العقل . جعل للعقل وظيفتين Officia أو شكلين من أشكال استخدامه ، وظيفة عليا سامية هى الحكمة قوامها تأمل الحقائق الخالدة أى الله والنفس ، ووظيفة أدنى هى العلم قوامها إعمال العقل في معطيات التجربة الحسية وهدفها معرفة الحقائق الزمانية الموجهة للفعل<sup>(٣٢)</sup> أو المتعلقة بتجربة التاريخ الإنسانى أو "بالمعرفة التاريخية" Cognitio historica حسب تعبيره<sup>(٣٣)</sup> . وهو بهذا يوسع من مجال العلم ليجعله يشتمل على كل ما يخص التقنيات المختلفة ويخص الحياة الإجتماعية . والعلوم الدنيوية والتاريخ والعلوم المعاونة فى تفسير العقيدة<sup>(٣٤)</sup> . وبالرغم

من أن للعقل وظيفتين فإنه لا ينقسم أى أن الوظيفتين «الأثنتين تكونان في عقل واحد» Duo in mente una<sup>(٣٥)</sup> .

واضح من عرضنا أن أوغسطين كان يقيم العلم تقيما دينيا وأخلاقيا ليجعله في مرتبة أدنى من مرتبة الحكمة . يقول « يا بنى العزيز جدا لوران من الصعب على الإعراب عن رغبتى الشديدة فى رؤيتك حكيما لا من قبيل الذين قيل عنهم ( أين الحكيم . أين الكاتب . أين الباحث فى هذا العالم . ألم يُجهل الله حكمة هذا العالم ) ( رسالة بولس الرسول الأول إلى أهل كورنثوس ، الأصحاح الأول ، الآية ٢٠ ) ، إنما من قبيل الذين كتب عنهم ( أن جمهرة الحكماء هم سلامة الكون ) ( الحكمة : الإصحاح السادس ، الآية ٢٦ ) »<sup>(٣٦)</sup> همش العلم تماما بما أنه لا طائل منه بالنسبة للمؤمن ، أى بما أنه لا يحقق غبطته يقول « ما أشقى من يعلم كل شئ ولا يعرفك أنت أيها الرب الاله ! وما أسعد من يعرفك وإن كان يجهل كل شئ ! ان الذى يعرفك ويعرف الأشياء كلها لا يزداد سعادة بمعرفتها بل أنت وحدك مصدر سعادة له إذا عرفك إلها فسبحك وشكرك ولم تطغ عليه أفكاره »<sup>(٣٧)</sup> ويقول رافضا ما قاله فيرجيل فى احد قصائده من أن السعيد هو من استطاع معرفة العلل ، أى من أحاط بالعلم " لا ! لا يهم معرفة من أين تأتي زلازل الأرض ، ولا باية قوى ترتفع البحار فى أمواج عالية .. بل الأهم هو معرفة علل الخير والشر »<sup>(٣٨)</sup> .

وفى بعض النصوص يكاد أوغسطين يدعو المسيحيين الراغبين فى معرفة الحكمة الحقيقية إلى الإعراض عن العلم الدنيوى لأنه ليس علما حقيقيا ، يقول فى الموجز « عندما نتساءل ما الذى يجب أن نؤمن به فى مجال العقيدة فإن الأمر لا يتطلب التنقيب فى الطبيعة على طريقة من يطلق عليهم

اليونان إسم الطبيعيين. لا مجال إذن للخوف ألا يعرف المسيحي بعضا مما يتعلق بخصائص العناصر وعددها ، وبالحركة، وبنظام الكواكب .. وآلاف التفاصيل الأخرى الخاصة بالاكشافات التى قاموا بها أو التى يتصورون أنهم قاموا بها، لأنهم هم أنفسهم ( أى الطبيعيون) لم يكتشفوا كل شئ بالرغم من إمتياز عبقريتهم . لقد إستخدموا لمعرفة بعض الأمور كل الحكمة الإنسانية وإستخدموا لمعرفة البعض الآخر التجربة التاريخية، ولكن حتى فيما يفتخرون أنهم عرفوه فإن نصيب الرأى عندهم أكبر من نصيب العلم الحقيقى « (٣٩).

وفي محاولة رائعة لجعل العلم خاضعا للحكمة يذهب فى الكتاب الأول من « المذهب المسيحى » إلى أن المعرفة تنصب إما على الموجودات أى على الأشياء res أو على الرمز . والأشياء بدورها تنقسم إلى أشياء لابد وأن ننعم بها fruui أى هي غايات ، وإلى أشياء هي مجرد أدوات أو وسائل نستخدمها فحسب لنا لتحقيق الغايات . ومعرفة النمط الأول من الأشياء أو الأمور يحقق لنا السعادة والخير الأقصى ، وبما أنها تحقق سعادتنا فيجب عدم الإلتفات إلى غيرها لأن كل ما عداها لابد وأن يكون مجرد أدوات نستخدمها لبلوغ هدفنا الأسمى الا وهو السعادة أو الغبطة . ومن الخطأ الجسيم الإنبهار بالوسائل والتوقف عندها والإنشغال بها واعتبارها هي الغايات . إن العلوم المختلفة لابد وأن تكون مجرد وسائل لتحقيق معرفة الله التى هي غايتنا الحقيقية لأنها هي التى تحقق غبطتنا . يقول : « لابد وأن نتجه بكل أفكارنا وبكل حياتنا وبكل عقلنا لله .. وعندما يقول لنا ( الإنجيل ) أفعل ذلك بكل قلبك بكل نفسك ، بكل عقلك فهو لا يترك لنا أية جزئية من

حياتنا أى لا يترك أى موضع خال يمكننا أن ننعم فيه بكائن آخر غيره»<sup>(٤٠)</sup>، وهو يكرر نفس الفكرة لأهميتها فى « فى الثالث »<sup>(٤١)</sup> . فى هذه الحالة فقط ، أى عندما يصبح العلم وسيلة لمعرفة الحكمة يكون العلم مفيدا لأنه يساهم فى تحقيق الخلاص والغبطة . والعلم يكون وسيلة لمعرفة الحكمة المسيحية بطريقتين أولهما أن يكرس جهوده لمعرفة وفهم التعبير المحسوس الملموس عن جوهر العقيدة ونعنى بالتعبير المحسوس أو التجلى الملموس الكتاب المقدس أى نصوصه ، وثانيهما عندما يكون هدفه الدفاع عن العقيدة ضد النفوس الملحدة . فى هاتين الحالتين فحسب يستحق العلم اسم العلم لأنه يبسط العقيدة أو يدافع عنها . يقول عن العلم الحقيقى الذى يضع نفسه فى خدمة العقيدة « هو معرفة كيف ننقل نفس مضمون الإيمان للنفوس التقية وكيف ندافع عنه ضد النفوس الملحدة..إن هذا الجانب .. هو الذى ينبغى أن نخصه وحده بكلمة علم كما فعل القديس بولس ( الرسالة الأولى لإهل كورنثوس ، الإصحاح الثانى عشر ، الآية ٨ ) »<sup>(٤٢)</sup>، العلم اذن وظيفته ان يعرف فى ذاتها الأشياء المحسوسة التى هى رموز للحقيقة الإلهية . ومعرفة الأشياء فى ذاتها لا تتحقق إلا من خلال كافة العلوم الطبيعية من جغرافيا ، وعلم المعادن ، وعلم للنبات والحيوان والفلك .. والتاريخ .<sup>(٤٣)</sup>

إن قراءة أعمال أوغسطين تكشف لنا عن إيمانه الصادق بان العلم بكافة فروعه ما هو إلا اداة للوقوف على الحكمة . ونتج عن إيمان أوغسطين هذا بدور العلم الهام أن عني أوغسطين عناية كبيرة بالمسائل الطبيعية . ولقد فعل ذلك بشكل خاص فى ثلاثة من أعماله خصصها لتفسير سفر التكوين ونعني بها « فى سفر التكوين ضد المانوية - De genesi contra Mani-

cheos، و « الكتاب الغير مكتمل فى تفسير سفر التكوين » De genesi ad litteram imperfectus liber وترجع تسميته بغير المكتمل إلى أنه غير مكتمل بالفعل ، وعمله الضخم المكون من اثنتى عشر كتابا ألا وهو « فى سفر التكوين » de genesi ad litteram . كما أن كلام من مدينه الله والاعترافات يحتويان على العديد من المعالجات الطبيعية<sup>(٤٤)</sup> . وأحيانا كان يعرض لمسائل طبيعية خاصة للغاية من قبيل هل خلق آدم وحواء بالغين ؟ هل ما يذكره الكتاب المقدس عن الإنسان homo صحيح بالنسبة للمرأة بنفس نسبة صحته للرجل ؟ هل سيبحث الاطفال بالغين ؟ الخ . ولم تكن آثاره لمثل هذه المسائل إلا استجابة للفضول Curiositas السائد في نهاية العصور القديمة والسارى في كل فكرها وثقافتها . ولقد انتبه أوغسطين لخطر الفضول وخطر الاستجابة له ولذا بذل كل جهده لمقاومته ولنع تسله للتفسير واللاهوت . وهو عندما يضطر اضطرارا للاستجابة للفضول لا يفعل ذلك استسلاما له إنما لان من صالح العقيدة الرد على الأسئلة التى يطرحها وان كان يفعل ذلك فى أضيق حدود ممكنة مع محاولة تجنب استمرار النقاش وتعقده وتشعبه<sup>(٤٥)</sup> .

لم يكن هدفه ابدا معرفة المحسوس الطبيعى والانسانى فى حد ذاته ولذاته ، إنما كان هدفه استخدام هذه المعرفة لبلوغ الحكمة والخلاص والسعادة . يقول : « ليس لدى الوقت الكافى لا للخوض فى هذه المسائل ولا لمعالجتها .. لأن ما نرغب فيه هو تعريفهم بما يحقق خلاصهم وبما هو ضرورى أو مفيد للكنيسة »<sup>(٤٦)</sup> .

الوضع السليم اذن ان يكون العلم وسيلة لتحقيق الحكمة مع بقائه متميزا عنها ، وبالتالي أن تكون الحكمة أعلى مرتبة من العلم ، أما الخلط بين الاثنين فمرفوض لأنه يعنى وضع الأسمى والأدنى على قدم المساواة .

والعلم والحكمة من عند الله ولذا فمن البشر من يتمكن من بلوغ العلم ولكنه لا يتجاوزه لما هو اسمي أى للحكمة ، ومنهم من ينجح فى تجاوز العلم والسمو للحكمة ، ثمة هيراركية اذن يندرج فيها كل من العلم والحكمة دون أي تعارض<sup>(٤٧)</sup> . وبدون فهم هذه العلاقة الدقيقة بين العلم والحكمة لا يمكننا ادراك نصوص أوغسطين الادراك السليم ، ولا يمكننا الوقوف على حقيقة تصوره للتاريخ .

بقى ان نتعرف على قوى الادراك عند أوغسطين وهو ما لم يكن فى إمكاننا تحقيقه الا بعد عقد المقارنة بين العلم والفلسفة والتي انتهينا منها توا .

#### ٤ - قوى الادراك ،

بما أن الحكمة هى التى تحقق انبل الأهداف أى الغبطة فلا بد إنها تستخدم انبل الآليات المعرفية ، أما العلم فبما أنه مجرد وسيلة لإكتساب الحكمة فلا بد أنه يستخدم آليات أقل شأنا ، وإذا ما فحصنا الإنسان يتبين لنا أن هذا الفرض صحيح لأن الإنسان فى الحقيقة إنسانان : أنسان خارجي وآخر باطنى . يشترك الأول مع الحيوانات فى كثير من الأمور : الجسم المادى ، الحياة الغادية ، المعرفة الحسية ، صور وذكريات الاحساسات . أما الإنسان الباطنى أو الجوانى فهو على العكس من ذلك ينفرد بخصائص تميزه عن الحيوان . والأول يستخدم العقل والثاني يستخدم تلك القوة الإدراكية الغامضة التى عجز الباحثون عن ترجمة المصطلح الأوغسطينى اللاتينى الدال عليها إلى اللغات الحية فاستخدموا نفس المصطلح الأصلى بدون ترجمة ونعنى به الـ mens ، ومعناه

القاموسى والنفس أو الروح أو العقل ، وان كان أوغسطين يعنى به أمرا دقيقا للغاية يسموا على كل هذه الأشياء وإن تشابه معها فى بعض النواحي (٤٨) . والنصوص وحدها هى التى كشفت لنا عن دلالاته الحقيقية مما أتاح لنا اقتراح ترجمته بالبصيرة وهو ما نؤجل الحديث عنه قليلا .

إن الإنسان جسم ونفس وهذه دورها التحكم فى الجسم . إلا أن الجسم كثيرا ما ينجح فى شغل النفس العاقلة عن ان تقوم بوظيفتها المميزة لها والخاصة بها ألا وهى التأمل الخالص فتتشغل بمعرفة أشياء نفعية . بالنفس اذن نشاطان عقليان احدهما نبيل وهو التأمل الخالص وثانيهما يهدف لمعرفة الأشياء النفعية وهو أقل قيمة . وكأن ثمة عقلان فى عقل واحد كما سبق أن قلت " duo in mente une " . وأوغسطين الذى يعشق التمييز والذى تصور الوجود كله فى إطار الأزواجية أطلق على العقل فى تأمله الخالص الذى من شأنه تحقيق الغبطة لصاحبه اسم العقل الإسمى أو الـ *mens* وأطلق على العقل فى انشغاله بالأمور الخاصة بالجسم والتى تفرضها مطالب الحياة العملية اسم العقل الأدنى (٤٩) .

وعنده الـ *mens* والروح *spiritus* متماثلان والفارق الوحيد بينهما ان الثانى هو الجنس والأول هو النوع يقول « عندما يقول الرسول (روح ذهنكم) *spiritus mentis vestrae* (رسالة بولس إلى أهل افسس الاصحاح الرابع ، الآية ٢٣) فهو لا يعنى حقيقتين وكأن *mens* شئ مختلف عن الروح *spiritas* ، إنما هو يقول هذا لان اذا كان كل ذهن هو روح فان كل روح ليس ذهنا » (٥٠) الـ *mens* إذن الذى استخدمت

الترجمة العربية للعهد الجديد للدلالة عليه كلمة ذهن والذي اقترح ترجمته بالبصيرة هو الروح الخاصة بالإنسان . وهذه البصيرة ليست هي كل النفس العاقلة في الإنسان . يقول « لو استبعدنا الجسم ولم نفكر إلا في النفس فإن «البصيرة» Mens هو بعض منها ، وكأنه رأسها أو عينها أو وجهها ... إنها ليست النفس إذن بل ما هو متميز في النفس هو الذي يسمى بالبصيرة»<sup>(٥١)</sup> ويقول «إن البصيرة» Mens هي التي تسمو بنا بواسطة قمة العقل الإنساني تحت إشراف الإيمان إلى المعرفة العقلية بالطبيعة الأسمى التي لا توصف ، واللاجسمانية ، والغير متحركة، والله وحده هو الذي يتحكم فيها »<sup>(٥٢)</sup> وثمة نص هام للغاية يبين مكانة البصيرة بالنسبة لسائر قوى النفس ويبين طبيعة إدراكها يصف فيه البصيرة بأنها « نظر النفس الصحيح التام » وبأنها « عين النفس » ويحدد فيه وظيفة عين النفس هذه بأنها ادراك الله ، ذلك الإدراك الخاص الذي يسميه في هذا النص الرائع بالرؤية التي يتحد فيها المدرك والمدرك . والغريب أنني عند اهتدائي لكلمة بصيرة كترجمة لكلمة Mens استطعت أن أدرك كل أبعاد هذا المصطلح اللاتيني الغامض الذي احتار الباحثون في ترجمته للغات الحديثة . وأغلب الظن أن سبب ذلك هو أن الصوفية المسلمين أكثروا من الحديث عن البصيرة مما جعلها مفهوما واضحا في ذهن بالنسبة لابناء الحضارة الإسلامية العربية بينما انفرد أوغسطين في التراث المسيحي الوسيط باستخدامه لهذا المصطلح بهذه الدلالة. يقول أوغسطين : «العقل (البصيرة) هو نظر النفس ، وطالما أن من ينظر لا يرحمنا فإن النظر الصحيح التام الذي تعقبه الرؤية هو الفضيلة والفضيلة هي الإدراك الصحيح التام بيد أن هذا النظر بالذات لا يستطيع أن يوجه العينين إلى النور إلا إذا

حضرت تلك الأشياء : الإيمان الذى به نرى الخير الذى يتوق إليه النظر وبه يصبح سعيدا ، والرجاء الذى به نتأكد من نظرنا متى كان نظرنا مطابقا للأصول والمحبة التى بها نرى ونتمتع بالرؤية . ومن الآن وصاعداً تتحقق مشاهدة الله التى هى غاية النظر ، لا لكى يتوقف النظر عن كل جهد ونشاط ، بل لنلا يسعى فى إثر شئ آخر . إن كمال الفضيلة التام هو فى أن يصل العقل (البصيرة) إلى غايته ويحصل على السعادة الحقة . والرؤية هى هذا الإدراك فى النفس الذى يتم فى الجمع بين المدرك والمدرك حتى يتبين من خلال ذلك أنا بعين النفس نرى ما يقال . وإن توقفنا عن استخدام عين النفس استحال على الإنسان أن يرى شيئاً . ونتيجة لذلك ، متى ادركت النفس الله رآته»<sup>(٥٣)</sup> البصيرة كما يقول لنا أوغسطين هى قوة ادراكية خاصة من قوى النفس العاقلة لأنها هى التى تحقق «النظر الصحيح التام» الذى يؤدى إلى «الرؤية». والرؤية التى تحققها البصيرة رؤية خاصة لأنها هى رؤية الله أو «مشاهدة الله» . والبصيرة لا تحقق وظيفتها بشكل كامل إلا بفضل الإيمان الذى يرشدها ، وعندما تصل البصيرة إلى غايتها تحقق «السعادة الحقة» . البصيرة Mens إذن وظيفتها ادراك الله ومعرفته ورؤيته كما تصوره لنا العقيدة . وما أقرب هذا المفهوم لأحد المعانى الاصطلاحية للبصيرة فى لغتنا العربية جاء فى لسان العرب «البصيرة : عقيدة القلب ، قال الليث : البصيرة اسم لما اعتقد فى القلب من الدين وتحقيق الأمر ؛ وقيل: البصيرة الفطنة ... وعلى غير بصيرة أى على غير يقين»<sup>(٥٤)</sup>

والبصيرة Mens عند أوغسطين هى صورة الله ولذلك يأمرها الله أن تعرف نفسها حتى تعرف الله ولعل خير تصوير لتلك العلاقة ما جاء فى النص السابق بأن «الرؤية هى هذا الإدراك فى النفس الذى يتم فى الجمع

بين المدرك والمدرك « . ويقول في «التالوث» موضحاً ذلك لما يأمر الله  
البصيرة Mens أن تعرف نفسها ؟ أعتقد أن ذلك لتعرف ذاتها فعليا Se  
Cogitet ولتحيا وفقا لطبيعتها أى لتتطلع إلى أن تخضع للذى يجب أن  
تخضع له ، للذى يجب أن تحكم من قبله ، وذلك بأن تسيطر هي على ما هو  
أدنى منها والذى يجب أن تتحكم فيه» (٥٥)

بعد كل هذا الذى سبق إيضاحه والذى كان يستحق عناء محاولة  
الايضاح نقول أن البصير عند أوغسطين التى هي العقل الإسمى أو  
الوظيفة العليا للعقل هي المختصة بمعرفة الحكمة .

والآن يمكننا طرح هذا السؤال الذى من أجل الإجابة عنه قمنا بكل هذه  
المعالجة هل التاريخ علم أم هو جزء من الحكمة أم هو الاثنان معا ؟ .  
وسنجهتهد فى الإجابة عن هذا السؤال الهام فى الفصل التالى الذى  
خصصناه لمعالجة التاريخ والتأريخ .



## **هوامش الفصل الأول**

1 - Labriolle ( Pierre de ) : Histoire de la littérature latine chrétienne ; les Belles Lettres ; Paris 1920 ; p: 530 à 532 .

2 - Marrou ( Henri - Irénée ) : Saint Augustin et la fin de la culture antique , E . De Boccard Editeur , Paris 1938 , p 162 .

٢ - علي زيعوز : اغسطينوس ، مع مقدمات في العقيدة المسيحية الفلسفية الوسيطة ، دار إقرأ ١٩٨٢ من ص ٢٥ بيروت

4 - Saint Augustin : la cité de Dieu , traduction de L 'Abbé g. Vidal , Préface de s.g. mgr Augustin leynaud , Avignon , Maison Aubanel Père , 1930 , Liv V111 , chap . x.

5 - Ibid : Livre V111 , chap . 12 .

6 - Duhem ( pierre ) : le système du monde . Histoire des doctrines Cosmologiques de platon à Copernic , Librairie scientifique A. Hermann et fils 1914 , Paris 1914 , tome II , p. 415 à 417 .

7 - Marrou : Opict p. 165 à 167 .

8 - Ibid , p 167 , 383 ..

- وحسن حنفي : نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ ، ص ١٠ - ١١ .

9 - Ibid pp. 167 - 168 .

10 - Marrou ( Henri Irénée ) : Saint Augustin et l'augustinisme , Maitres Spirituels , Editions du Seuil , Paris 1957 . pp . 134 - 135; 143 .

11- Marrou :Saint Augustin et la fin de la culture antique , pp. 337 - 338 .

12- Saint Augustin : les Confessions , texte établi et traduit par Pierre de Labriolle , les Belles Lettres , Paris , 1933 , I , 15 , n 024 , p. 21 .

13 - Marrou : Saint Augustin et la fin de la culture antique , pp. xi - xii .

14 - IBid : pp. 355 - 356 .

15 - Ibid . pp. 335 - 359

16 - Saint Augustin : Contra Academicos : I, 5 , in Rice ( Eugène F.): The Renaissance Idea of Wisdom , Harvard University press 1958) p. 2 .

17 - saint Augustin : Enchiridion , texte , traduction et notes par J. Rivière , dans Oeuvres de Saint Augustin , Ière série , Opuscles , desclée , de Brouwer Cic , Paris 1947 , I , 2 , p . 103.

18 - Saint Augstin : De Trinitate : X111 , 15 , dans Martin ( l'Abbé Jules ) Saint Augustin , les grands philosophes , seconde édition , librairie Félix Alcan , Paris 1993 , p. 6 .

19 - Rice: The Renaissance Idea of Wisdom , pp. 10 - 11 .

٢٠ - القديس أوغسطينوس : خواطر فيلسوف في الحياة الروحية ، نقلها إلى العربية الخوري

يوحنا الحلو ، الطبعة الثالثة ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٨ ، الكتاب الأول ، الفصل الأول ص ١ .

20 - Rice : Opcit , p. 13 .

21 - Marrou : saint Augustin et la de la fin Culure antique . pp. 262 - 263 .

22 - Ibid : pp. 377 - 378 .

23 - M . D . Chenu O. P. La Théologie comme Science au XIIIe Siècle , dans Archives d'hisfoire doctrinale et littéraire du moyen âge , 2ème année, librairie philosophique J. Vrin paris 1927 , p. 31 à 71 .

24 - Saint Augustin : Enchiridion , 1 , 1 , p. 103 .

٢٥ - القديس اغوسطينوس خواطر ، الكتاب السابع ، الفصل الثاني ، ص ٢٧٤ .

26 - Gilson ( Etienne ) : Introduction à L'étude de saint Augustin , Librairie Philosophique J.Vrin , paris 1931 , p. 140 .

27 - De Diversis Queastionbus , Quaest . 11 , n - 03 , dans Martin : Saint Augustin , p. 6 .

28 - De Trinitate : XIII , 15 , dans Martin : Ibid p. 6 .

29 - Rice : Opcit , p. 12 .

30 - De Trinilate : XII , 14 , XIV , 1 dans Gilson : Opcit . 140 .

31 - Enchiridion : 1 , 1 , p. 103 .

- 32 - De Trinitate : X 11 -XIV dans Marrou : Opcit , p. 370 .  
 33 - De Trinitate : XIII , 1 , dans Martin : saint Augustin , p. 6 .  
 34 - Ibid : XIV , 8 , dans Marrou : Opcit p. 371 .  
 35 - Ibid : XII , 12 , dans Gilson : Opcit . p. 142 .  
 36 - Enchiridion : 1 , 1 , p. 103 .

٢٧ - خواطر : الكتاب السابع ، الفصل الأول ص ٢٧٤ .

- 38 - Enchiridion : V , p. 129 .  
 39 - Ibid : III , 9 . 117 .  
 40 - Doctrina Christiana : 1 , 22 dans Marrou : Opcit , pp. 343 - 344 .  
 41 - De Trinitate : XII , 8 dans Marrou : Opcit pp. 371 .  
 42 - Ibid : XIV , 1 , dans Marrou : Opcit pp. 374 - 375 .  
 43 - Gilson : Opcit , pp . 151 - 152.  
 44 - Duhem : Opcit 329 .  
 45 - Marrou : Opcit p. 471 á 473 .  
 46 - De genesi ad Litteram : 11 , 10 dans Duhem : Opcit , p. 379 .  
 47 - Gilson : Opcit , pp. 147 - 148 .  
 48 - Gilson : Opcit p. 141 .  
 49 - De trinitate : XII . 12 dans Gilson : Opcit , p. 142 .  
 50 - Ibid : 1 , 14 dans Gardeil ( le père ) : la structure de l'âme et l'expérience mystique , gabalda : Editeur , parise 1927 , p. 19 .  
 51 - De Trinitate : L , 15 , dans Gardeil : Ibid , p. 22 .  
 52 - Ibid , pp. 23 .

٥٣ - خواطر : الكتاب السابع ، الفصل الأول ص ٣٧٢ .

- ٥٤ - ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة دت ، الجزء الرابع ص ٢٩١ .  
 55 -De Trinitate : L , 10 , dans Gardeil : Opcit p. 105 .







## الفصل الثانى

### التاريخ والتأريخ

فكر أوغسطين التاريخى فكر عظيم ، شكل الفكر الغربى عميقا وسيطر عليه طويلا هذا أمر لا جدال فيه . أما ما يمكن مناقشته فهو طبيعة هذا الفكر : هل هو فكر فلسفى أم هو فكر لاهوتى ؟ وتقتضى منا الإجابة عن هذا السؤال دراسة أمرين أولهما تصويره لمفهوم التاريخ : نشأته ومساره وهدفه ، وثانيهما منهج دراسة الأصول المسيحية لهذا المفهوم عنده . وقد تبدو هذه الدراسة وكأن هدفها إنكار أبتكار أوغسطين ولكنها فى حقيقتها تهدف إلى تجديد إضافات أوغسطين الجديدة للأصول المسيحية وأتووياته المبتكرة لها .<sup>(١)</sup> والأحداث التاريخية هى التى دفعت بأوغسطين أن يلعب دور المدافع والموضح للفكر التاريخى المسيحى ، ونعنى بهذه الأحداث سقوط روما وما ترتب عليه ، مما أثار هجوما حادا على المسيحية من قبل إضعاف الإيمان وأصحاب البدع والمرتدين للوثنية والوثنيين بدعوى أنها مسئولة عما ألم بروما العظيمة . كان سقوط روما حدثا جليلا مروعا ولذا جاء رد الفعل سريعا وقد تمثل فى تيارات فكرية تتحدى الفكر المسيحى « السليم » . وكان لابد من التصدى لهذا التحدى الجديد للمسحية ، فكان من نصيب أوغسطين أن يكن فارس حركة الدفاع عن المسيحية .

ويجدر بنا قبل أن نعرض لمفهوم المسيحية للتاريخ ، ذلك المفهوم الذي أخذ أوغسطين على عاتقه توضيحه وإبرازه والدفاع عنه وإثباته ، أن نشير إشارة عابرة للفكر التاريخي الروماني ، ذلك الفكر الذي عرفتته المسيحية ، وبداية يمكننا القول أن روما لم تسهم اسهاما جديرا بالذكر في مجال الفكر التاريخي وذلك لسببين أولهما أنها فعلت في هذا المجال ما فعلته في مجالات أخرى كثيرة أي حذت حذو الأغريق ، ليس هذا فحسب بل لم تبتكر جديدا . وثانيهما أن المؤرخين الرومان لم يحفلوا لإعتزازهم الشديد بروما إلا بتاريخها هي . ولو ضربنا مثلا بسالوست Sallust ( ٨٦ - ٣٤ ق.م ) لوجدناه تلميذا ليوثوكيديس اليوناني ولوجدنا مؤلفه الرئيسي عن تاريخ روما في الفترة ما بين عام ٧٨ وعام ٦٧ ق.م. وقد تميز سالوست بقدرة عظيمة على تحليل الشخصيات والعوامل السياسية ، وعلى عكس أوغسطين كان على قدر كبير من التشاؤم فيما يتعلق بمستقبل الدولة الرومانية . وجاء تاكيتوس Tacitus ( ٥٥ - ١٢٠ م تقريبا ) بعد سالوست وكان أكثر منه تشاؤما فيما يتعلق بمستقبل روما إذا كان شديد الإعجاب بالنظام الجمهوري الروماني القديم الذي ولى . وبالرغم من حرصه على تحرى الحقيقة التاريخية إلا أن إنشغاله بإستخلاص المغزى الاخلاقي لرواياته قلل من قيمتها العلمية وإن زاد من شهرته الأدبية <sup>(٢)</sup> . شغل أعظم مؤرخي الرومان اذن بتحليل اسباب أفول روما ، تماما كما سيشغل أوغسطين من بعدهما ، إلا أن ثمة اختلافا جوهريا بين اهتمامه واهتمامهم مرجعه إلى اختلاف فكرهما التاريخي . استعان أوغسطين بكتابات سالوست وتاكيتوس كمصادر تاريخية ولكنه رفض تأويلاتهما أى فكرهما التاريخي . لم يعن أوغسطين بمصير روما باعتباره هدفا كما فعل من قبله سالوست وتاكيتوس إنما عنى به باعتباره جزءا من كل أعم وأشمل الا وهو مصير البشرية كلها . كان سالوست وتاكيتوس مؤرخين ومفسرين للحضارة الرومانية أما أوغسطين فكان مؤرخا لكل الإنسانية أو « فيلسوفا » للتاريخ أو بمعنى أدق كان لاهوتيا للتاريخ .

## أولا : التاريخ

لن نستطيع فهم مفهوم التاريخ عند أوغسطين إلا بالرجوع لاصول هذا المفهوم عنده ونعنى بها الرؤية المسيحية للتاريخ الأمر الذى يحتم علينا البدء بدراسة هذه الرؤية .

### ١ - رؤية المسيحية للتاريخ

قامت الرؤية المسيحية للتاريخ على ثلاثة مفاهيم محورية من مفاهيم الفكر التاريخي ونعنى بها مفاهيم الزمان والصيرورة والغائية المرتبطة بعضها ببعض الآخر بشدة وان كان علينا محاولة التمييز بينها للوقوف على حقيقة كل منها .

#### أ - الزمان

يقف الباحثون حائرين مرتبكين أمام مفهوم الزمان فى المسيحية ، لذا غالبا ما يصدر عن هذا الحكم الخطير : أن مفهوم الزمان مفهوم مضطرب فى المسيحية ويشهدون على ذلك بالمفارقة المسيحية الشهيرة الا وهى : ذهابها من جهة إلى أن الله خلق آدم الذى أخطأ فأصبح مكبلا هو وذريته بالخطيئة حتى جاء المسيح أو آدم الجديد فحقق الخلاص للإنسانية ؛ وذهابها من جهة أخرى إلى أن الله خلق فى البدء كل شئ فى المسيح وهو ما يعنى أنه خلق الخطيئة فيه ! <sup>(٣)</sup> وهذه المفارقة مما شغل أوغسطين طويلا لذا عنى بحلها من خلال عنايته البالغة فى العديد من مؤلفاته بمفهوم الزمان كما سنبين فى حينه .

لا يفرق الكتاب المقدس بعهديه بين الزمان التاريخي والوقت الإلهي أو السرمدية ( الأزلية والابدية معا ) . ولعل مما هو جدير بالملاحظة أن الكتاب المقدس بدأ بآية تشير إلى الزمان « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » (سفر التكوين : الاصحاح الأول الآية الأولى) ، ويختتم بآية أخرى تشير

أيضا إلى الزمان « يقول الشاهد بهذا نعم . أنا أتى سريعا » ( رؤيا يوحنا :  
الأصحاح الثاني والعشرين ، الآية ٢٢ ) . وهو بهذا لا يقدم لنا تصورا مجردا  
تماما لوقت الله كما فعل الفلاسفة اليونان من أمثال افلاطون وارسطو ،  
إنما يقدمه من خلال علاقته بالخلقة ومن خلال تأثيره عليها مما جعل تاريخ  
البشرية تاريخا مقدسا . وبعبارة أخرى نقول أن الكتاب المقدس ربط بين الله  
والتاريخ أو بين السرمدية ( الأزلية والأبدية ) والزمان . وفعل الله المتمثل في  
الخلق هو وحده الذي حدد البداية المطلقة لزماننا نحن وإن وجد الله بالطبع  
من قبل . وما زماننا في الكتاب المقدس إلا الإطار الذي ستتحقق فيه الخطة  
الالهية التي باكتمالها تتحقق غاية الزمان ونهايته <sup>(٤)</sup> .

وبالرغم من أن تصور وقت الله في العهد القديم يعكس السرمدية إلا أن  
اللفظة العبرية المستخدمة لم تعبر عن ذلك المعنى الجليل فهي تشير فحسب  
إلى مدة تفوق القياس البشري ، حيث يحيا الله في « دهر الدهور » . ويبدو  
الأمر وكأن الوحي كان مدركا لصعوبة إستيعابنا لمفهوم السرمدية أو القدم  
بتعبير الفلاسفة والمتكلمين المسلمين مما جعله يوضحه ( أى مفهوم  
السرمدية ) بمقابلته بنقيضه أى بزماننا نحن البشر مستعينا بالمقارنة فيقول  
« لأن الف سنة في عينيك مثل يوم أمس » ( الزمور التسعون الآية ٤ )  
والخطاب هنا موجه لله بالطبع ، ويقول « لأن أيامى قد فنيت في دخان .  
أيامى كظل مائل وأنا مثل العشب يبست أما أنت يارب فالى الدهر جالس »  
( الزمور الثانى بعد المائة الآيات ٢ - ١٢ ) . إلا أنه بإرتقاء الكتابات الدينية  
اليهودية ازداد مفهوم السرمدية سموا وتجريدا وشفافيه وبعدا عن المقارنة  
بينه وبين الزمان التاريخى ، إذ أصبح مفهوم الألوهية ينظر له في ذاته لا  
مقرونا بفعل الله المرتبط بالزمان . جاء عنها على لسان الحكمة « الرب  
قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم . إذ لم يكن قد صنع الأرض بعد  
ولا البرارى ولا أول أعفار المسكونة » ( الأمثال : الأصحاح الثامن الآيات  
٢٢ إلى ٦٢ ) .

واختلف تبعا لما تقدم مفهوم الزمان في العهد القديم تماما عن مفهوم

العود الأبدى الذى كان سائدا فى كل من الفكر الشرقى القديم واليونانى .  
ففى حين أخذ هذان الفكران بفكرة تكرار التاريخ والاحداث تمسك العهد  
القديم بالنقيض . فالتاريخ عنده ( والزمان مقياسه ) طولى رأسى إذ أن من  
شأنه تحقيق خطة الله عبر الزمان مما يكسب هذا الأخير قيمة مقدسة (٥) .

وللزمان فى العهد القديم بداية ونهاية يتحقق بينهما تاريخ شعب الله أي  
الشعب اليهودى . وأما بداية الزمان فهى الكمال المطلق أو هي العصر  
الذهبي الذى سرعان ما إختفى نتيجة للخطيئة الأولى . وجدير بالذكر أن  
مفهوم العود الأبدى الذى أشرنا إليه يرى بدوره أن بداية الزمان هى الكمال  
المطلق ولكنه على عكس العهد القديم يذهب إلى أن هذا الكمال المطلق لا  
يختفى فجأة إنما يتلاشى بالتدريج حتى يختفى تماما مع حلول نهاية  
الزمان . وقد حدد العهد القديم نهاية الزمان فى بعض الأحيان بأنه يوم  
الرب . جاء فيه « فان لرب الجنود يوما على كل متعظم وعال وعلى كل مرتفع  
فيوضع » ( إشعياء : الأصحاح الثانى . الآية ١٢ ) ، وفى أحيان أخرى هو  
« الزمان الأخير » جاء فيه « ولكن لا يكون ظلام للتي عليها ضيق . كما  
أهان الزمان الأول أرض زبولون وأرض نفتال يكرم الأخير طريق البحر عبر  
الأدرن جليل الأمم » ( إشعياء : الأصحاح التاسع ، الآية الأولى ) . وكثرت  
اجتهادات الفكر اليهودى فيما يتعلق بتحديد موعد حلول الزمان الجديد أو  
العهد الجديد الذى سيبدأ بميلاد المسيح ولكنه لم يحسم ذلك أبدا .

أما العهد الجديد فقد نجح فى تحديد بداية العهد الجديد إذ نظر للمسيح  
بنظرة مزدوجة فهو من ناحية عيسى الذى عاش فى الزمان التاريخى  
باعتباره الكلمة المتجسدة ، ومن ناحية أخرى هو صورة لأبدية الله . وحددت

المسيحية العهد الجديد بميلاد عيسى الذى حدث فى عهد الملك هيرودس .  
«ولما ولد يسوع فى بيت لحم اليهودي فى أيام هيرودس الملك اذا مجوس من  
المشرق قد جاءوا إلى اورشليم » ( انجيل متى : الاصحاح الثانى ، الآية  
الأولى ) . و مر يسوع أثناء حياته على الأرض بكل المراحل الطبيعية التى  
يستوعبها كل نضج إنسانى . « وكان الصبى ينمو ويقوى بالروح ممتلئاً  
حكمة وكان نعمة الله عليه » ( انجيل لوقا : الاصحاح الثانى ، الآية ٥٢ ) .  
وفى نفس الوقت كان المسيح باعتباره صورة الابدية يحيا منتظراً قيامه  
باعتباره ابناً لله بعد موته باعتباره ابناً للإنسان . و شرع يعلم الناس « من  
الشيوع ورؤساء الكهنة والكتبة ويقبل بعد وبعد ثلاثة أيام يقوم » ( انجيل  
مرقس : الاصحاح الثامن ، الآية ٣١ ) ونفس المعنى يتكرر فى نفس الانجيل  
فى عدة مواضع ( الاصحاح التاسع الآية ٤١ . الاصحاح العاشر الأيتان  
٣٣ و ٣٤ ) (٦) .

وهكذا يتضح لنا إختلاف المفهوم المسيحى للزمان عن ذات المفهوم  
اليهودى فبينما ذهبت اليهودية إلى ان الخلاص يكون فى يوم الحساب أو  
اليوم الآخر أو نهاية الزمان وعلامة حدوثه مجئ المسيح ، فصلت المسيحية  
بين يوم الحساب أو آخر الزمان وبين الخلاص الذى تحقق بالفعل بمجئ  
المسيح . لقد جاء المسيح مخلصاً ليبدأ معه عهد جديد هو عهد ازدهار لأنه  
عصر تحقق غاية التاريخ وهو ما يستغرق وقتاً لا يعلمه إلا الله . ان فترة  
الخلاص فى المسيحية فترة ممتدة زماننا بدايتها قيامة المسيح ونهايتها ،  
التي لا يعلمها إلا الله ، تكون عند إكتمال مملكة الله أى عندما يكتمل عمل  
المسيح . أما فى اليهودية فهي باترة حاسمة ناهية للزمان كله . جعلت  
المسيحية نهاية الزمان سرا من الأسرار حتي يسوع نفسه لم يكشف له عنه ،

لأنه من اسرار الاب وحده » وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلم يعلم بهما أحد ولا الملائكة الذين في السماء ولا الابن الا الاب » ( انجيل مرقس الاصحاح ١٣ ، الآية ٣٢ ) . البشر اذن لا يعرفون موعد نهاية الزمان » اسهروا اذا لانكم لا تعلمون فى أية ساعة يأتى ربكم » ( انجيل متى : الإصحاح ١٢٤ الآية ٤٣ ) بل حذر بولس أهلسالونيكيم من محاولة تحديد موعد آخر الزمان » وأما الأزمنة والأوقات فلا حاجة لكم إليها الأخوة أن أكتب إليكم عنها . لأنكم أنتم تعلمون بالتحقيق ان يوم الرب كلص فى الليل هكذا يجرى » ( الرسالة الأولى إلا أهل تسالونيكى : الاصحاح الخامس الأيتان ١-٢ ) .

### ب - صيرورة التاريخ وغايته

لم تميز العقيدة المسيحية من حيث هى نصوص مقدس بين الزمان والابدية من جهة ، وبينه وبين التاريخ من جهة أخرى . ولذا فكثيرا ما ذكر الزمان فى تلك النصوص بينما كان المقصود فى حقيقة الأمر التاريخ . وربما يرجع هذا الخلط إلى أن العقدة المسيحية نظرت للإنسان على أنه هذا الكائن البائس التعس الذى دنسته الخطيئة والعاجز تماما عن فعل شئ من أجل نفسه ، واعطت كل الأهمية لله الذى تجسد فى المسيح وفى الزمان ليخلص الإنسانية . فهذا التهميش الشديد للإنسان ولفاعليته بل هذا التجاهل له نتج عنه بالضرورة تجاهل للتاريخ بإعتبار أن التاريخ هو ما يصنعه الإنسان . وعلى العكس من ذلك أبرزت المسيحية أهمية الزمان لأنه هو الوعاء الذى تجسد فيه الله فى الإنسانية ليصحح مسار التاريخ البشرى . فالزمان هو مجال الله والتاريخ هو مجال الإنسان . وحتى هذا التاريخ التعس صورته العقيدة المسيحية على أن الله هو المتحكم الوحيد فيه وفى صيرورته وفى غايته . خلق الله الكون ليكون مسرحا للدراما الكبيرة

التي اراد الله للجنس البشرى ان يحيها ، وحدد أهم أحداث هذه الدراما فجعل أولها هو سقوط آدم على الأرض عقابا له على خطيئته ، وجعل ثانيها هو حلول الله فى عيسى المسيح وصلبه وقيامته . وجعل ثالثها هو ازدهار ونمو الكنيسة المسيحية ، وجعل رابعها وأخرها حدث لم يتحقق بعد الا وهو ظهور المسيح مرة أخرى فى آخر التاريخ ونهايته من أجل إقامة الحساب وتدشين عصر جديد من عصور الزمان ألا وهو الحياة الأخرى . وعنيت المسيحية عناية بالغة بغاية التاريخ أو نهايته لكونها بداية الأبدية للإنسانية أو لكونها الحد الفاصل بين حياتها فى التاريخ وحياتها فى الأبدية ولذا اشارت إليها أكثر من خمسين مرة فى الكتاب المقدس مستخدمة تعبير « ذلك اليوم » (٧) .

وحددت العقيدة المسيحية للتاريخ إتجاهه أيضا فجعلته اتجاها رأسيا صاعداً ، فلقد قدر الله للإنسانية أن تتقدم قرنا بعد قرن وميلا بعد آخر ، نحو هدف ستبلغه حتما لأنه يريد ذلك أما هذا الهدف فهو أفضل ما يمكن أن يتحقق للإنسانية ، ولا أقول أفضل ما تحققه الإنسانية لأنها لا تحقق بنفسها لنفسها شيئا فى حقيقة الأمر فى تصور المسيحية، ونعنى به إكمال مدينة السماء . كل صيرورة التاريخ ماهى إلا تحقيق لإرادة الله ولخطة الله . وإذا كانت خطيئة آدم قد بدت وكأنها مما يمكنه عرقلة تحقق هذه الخطة التاريخية ، فإن تجسد الله فى المسيح بدد كل مخاوف بهذا الشأن ، كما أنه أضفى عظمة بالغة على التاريخ . ولعل القديس بولس فى رسائله، وخاصة فى رسالته للرومان ، ورسالته الأولى إلى أهل كورنثوس ، ورسالته إلى أهل افسيس ، هو الذى حمل العبء الأكبر فى تحديد هذه الرؤية المسيحية للتاريخ (٨) . أما أوغسطين فكان أول مفكر مسيحي يسعى لتوضيح وبلورة هذه الرؤية ولذا أعتبر هو أول منظر مسيحي للتاريخ أو أول لاهوتى له .

## ٢ - رؤية أوغسطين للتاريخ

### أ - زمان واحد وتاريخان

كان أوغسطين أول مفكر مسيحي يخطو خطوات - وأن جاءت في أغلب الأحيان مترددة ومتعثرة - في سبيل الفصل بين مفهومي الزمان والتاريخ . وما كان أوغسطين ليسعى لذلك لولا المأزق التاريخي الذي وجدت المسيحية نفسها فيه على أثر سقوط روما في يد البرابرة القوط . كانت المسيحية قد أصبحت هي الدين الرسمي للدولة ، أي توحدت مع السلطة السياسية وهو ما يعنى أنها أصبحت تشاركها المسئولية، ولذا سارع خصومها بإتهامها بأنها سبب سقوط روما . فقد كانت هذه قوة منتصرة في زمن الوثنية فلا بد أن أعتناقها للمسيحية هو سبب الضعف الذي ألم بها . وكان الحل الوحيد أمام انصار المسيحية والمدافعين عنها هو اللجوء لتفسير الحدث بما يبرئ المسيحية . وذهب أوغسطين إلى أن سقوط روما ما هو إلا سقوطها كدولة ولكنه ليس سقوطها باعتبارها تجسد لمدينة الله ، فميز بذلك بوضوح ولأول مرة بين كيانهين تاريخيين مختلفين جوهرياً، ومتعارضين وإن كانا متزامنين . كان لابد من إعتبار أن الحدث الواحد - وهو سقوط روما - ينتمى في الحقيقة لتاريخين أن جاز لنا القول : تاريخ الامبراطورية الرومانية وتاريخ مدينة الله وأن له دلالة مختلفة في كل تاريخ من هذين التاريخين . زمان واحد اذن وتاريخان أو ازدواجية تاريخية !! فالزمان هو الإطار أو هو المجرى الواحد الذي يجري فيه التاريخان . ولأن الإطار واحد أو المجرى واحد فالتاريخان مرتبطان أشد الارتباط بالرغم من تباينهما وكأتهما وجهان لعملة واحدة .

وثمة عبارة عظيمة البلاغة . شديدة التعقيد ، كثيرة الإحياءات كتبها أوغسطين في مدينة الله مصورا بها ضمن ماصور علاقة التاريخين الواحد بالآخر في الزمان الواحد ، وإن اعتمد عليها جل الباحثين لا لتوضيح تلك العلاقة بل لتوضيح علاقة أخرى شغلتهم أكثر من أى شئ آخر إلا وهي علاقة مدينة الله بمدينة الأرض ، يقول أوغسطين :

" Perlexae quippe sunt istee duae civitates in hoc saeculo , invicemque permixtae donec ultimo judicio ditimantur "(9) " إن المدينتين متداخلتان ومختلطتان بشدة طوال هذا العصر حتى يحين يوم الحساب " . إن ما يعنينا في هذه العبارة الشهيرة تأكيده على أن الإطار الذى تتحقق فيه المدينتان ، ولكل منهما تاريخها ، هو هذا العصر " in hoc saeculo " . والعجيب أن جل الباحثين ترجموا كلمة saeculum هنا لا بالعصر والمقصود بها الزمان إنما بالتاريخ ، وثمة فارق بين الاثنين في رأينا عند أوغسطين . فالزمان الذى يقصده أوغسطين هنا والذى تحدث عنه في مواضع كثيرة سواء في " مدينة الله " أو في غيرها من مؤلفاته هو عصر ما بعد الخطيئة وحتى اليوم الآخر وما قبله وما بعده هو الأبدية . وفي هذا الزمان يتحقق كل من تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض .

وأوغسطين من الذين لعنوا الزمان مستخدما تعبيرات مثل العصر الفاسد malignum saeculum والأيام السيئة dies mali ، قاصدا بها زمن وعصر ما بعد الخطيئة وما قبل الحساب . يقول " في هذا العصر الفاسد وهذه الأيام السيئة حيث تكسب الكنيسة من خلال تدهورها الحالى عظمتها في المستقبل .. فإن كثيرا من المغضوب عليهم يختلطون بالخيرين . وأولئك وهؤلاء يجتمعون في الشبكة الانجيلية فيسبحون في هذا العالم مختلطين كما يسبحون في بحر " (10) ويقصد بهذا العالم in hoc mundo الحياة الدنيا .

ولم يستطع الباحثون تبين تفرقة أوغسطين الدقيقة هذه بين الزمان والتاريخ ، فها هو مارو الذى خصص أربعة من مؤلفاته لأوغسطين وجعل اثنين منها عن لاهوت التاريخ وأقصد بهما « ازدواجية زمان التاريخ عند القديس أوغسطين » و « لاهوت التاريخ » يقول خالطاً بين التاريخ والزمان « لا يوجد تاريخان ( عند أوغسطين ) فالتاريخ الروحي للإنسانية وهو تاريخ النمو المطرد لمدينة الله يتحقق فى نفس وقت ... التاريخ الدنيوى »<sup>(١١)</sup> .  
أليس فى قوله تناقض ؟

كيف ينفى قول أوغسطين بتاريخين بينما هو يتحدث عن تاريخين بالفعل هما التاريخ الروحي والتاريخ الدنيوى ! كل هذا الخلط عنده سببه أنه خلط بين الزمان ( الوقت ) والتاريخ . ولقد تكرر هذا الخلط كثيراً فى معالجاته<sup>(١٢)</sup> ووقع الباحثون الذين تبينوا ازدواجية عند أوغسطين وان نسبوها للزمان حيناً وللتاريخ حيناً آخر ، نتيجة لخلطهم بين الزمان والتاريخ فى لبس آخر عندما استخدموا الأزواجية بمعناها فى مجال التحليل النفسى وليس بمعناها الفلسفى . وثمة فارق كبير بين المعنيين . فالازدواجية فى مجال التحليل النفسى تشترط صراعاً بين عنصريها الأمر الذى لا تشترطه الأزواجية بمعناها الفلسفى<sup>(١٣)</sup> .

وحقيقة الأمر أن أوغسطين عندما قال بازدواجية تاريخية كان يهدف إلى بيان ان ثمة تاريخين مختلفين بل ومتناقضين وان كانا فى نفس الوقت مرتبطين الواحد بالآخر كأشد ما يكون الارتباط - كما سبق أن بينت - هما تاريخ مدينة الله المقدس وتاريخ مدينة الأرض الدنيوى . ولم يكن ليخطر على باله أن الصراع هو نوعية العلاقة بينهما ، بل لا يجوز منطقياً الادعاء بأن أوغسطين ذهب إلى هذا دون اتهامه بالتناقض مع نفسه . وتفسيراً لذلك نقول أن أوغسطين ممن تميزوا بإقامة بناء لاهوتى محكم البناء ترتبط فيه الاجزاء بعضها ببعض الاخر بعلاقات منطقية دقيقة . فاذا عرفنا أنه قال

فى مجال لاهوته السياسى بالمعاونة والتعايش السلمى أساسا لعلاقة الكنيسة - وهى خير تجسيد لمدينة الله - بالدولة - وهى خير تجسيد لمدينة الأرض - لكان ادعاؤنا بقوله بالصراع بين المدينتين وبالتالي بين تاريخيهما هو بمثابة اتهامه يتناقض لاهوته التاريخى مع لاهوته السياسى وهو أمر غير صحيح .

إن دفع الباحثون الذين فسروا فكر أوغسطين التاريخى بالازدواجية إلى استخدام مفهوم الازدواجية وفقا لدلالته فى مجال التحليل النفسى لأنه أكثر دلالات المفهوم شيوعا، وبالتالي إغراء لمن يريد تسليط أضواء المفاهيم العصرية على فكر أوغسطين لتأويله تأويلا جديدا . واستخدام المفاهيم والمقولات والمناهج الحديثة فى تأويل التراث أمر مطلوب بلا شك لأنه مجدى على أن يكون ذلك بحرص شديد وحكمه متأنية . والغريب أن الازدواجية التاريخية من المفاهيم التى سعى إلى تأصيلها بعض الفلاسفة المعاصرون ومنهم جاك مارييتان فى كتابه « من أجل فلسفة للتاريخ » (١٤) .

ومما يعنينا إيضاحه قبل انتهاء حديثنا عن ازدواجية التاريخ عند القديس أوغسطين الفارق بين تلك الازدواجية التى قال بها وبين الثنائية Dualisme أو الاثنائية Dualité التى لم يقل بها أبدا، فعنصر الازدواجية أو طرفاها مرتبطان بشدة بالرغم من اختلافهما الذى يصل إلى حد التناقض مما يجعلهما يكونان وحدة، أما عنصري الثنائية فمستقلان الواحد عن الآخر ولا يمكن تحول أي منهما للآخر. ومن أشهر الثنائيات ثنائية الجسم والنفس عند ديكارت وثنائية الخير والشر فى المانوية (١٥) . وقول أوغسطين بالازدواجية ينفى عنه تهمة الإنتماء للمانوية التى فسرت الوجود كله بالثنائية.

ولم يستخدم أوغسطين بالطبع مصطلح الازدواجية ولكنه استخدم مقولة تطابق هذا المصطلح تماما الا وهى « اثنان فى واحد » Duo in Unum

الدلالة على أية ازدواجية من الازدواجيات التي لجأ إليها لصياغة مقولاته ونظرياته ومنها على سبيل المثال غير ازدواجية التاريخ والمدن ، ازدواجية النفس العاقلة التي سبق وأن عالجناها في الفصل الأول .

ولأن العقيدة هي مصدر معرفتنا بازدواجية التاريخ فإن معرفتنا هذه يشوبها بعض الغموض ، لأن الإيمان وقبول الحقائق بلا نقاش من أهم مكوناتها . إن الله وحده هو الذي يعرف الحقيقة كلها أما نحن فلا نعرف إلا ما يريد هو أن يخبرنا به <sup>(١٦)</sup> . والعقيدة تقول لنا أن الله تجسد في عيسى الذي هو إله وإنسان في آن واحد ، وهي تقول لنا أن الله أراد أن تتقاسم التاريخ مدينتان ، وتقول لنا أن بين الخطيئة واللفظ الالهي جدلا علينا الإيمان به .. إلخ . هي تقول لنا بالعديد من الازدواجيات علينا الإيمان بها وإذا اردنا أعمال العقل فيها فليكن هذا بقدر حتى لا نضل، أي ان علينا بذل الجهد لتأكيد إيماننا بها لا لسبر أغوارها .

وقبل أن ننهي حديثنا عن ازدواجية التاريخ ووحداية الزمان نقوم بمحاولة أخيرة سعيا منا للإقتراب من هذين المفهومين . كتب أوغسطين «مدينة الله» أي كتب تأويله اللاهوتي للتاريخ على أثر سقوط روما في يد البرابرة القوط ، وخصومته مع أنصار بلاجيوس في ذروتها . ودعوى بلاجيوس دعوى أراد بها صاحبها في حقيقة الأمر تأويل التاريخ تأويلا جديدا يختلف عن تأويل المسيحية الكاثوليكية له . فالمسيح وفقا لها ليس الا حكيما ومثالا يحتذى به من قبل سائر البشر ، ولكنه لم يكن ابدا مخلصا للبشرية جمعاء . لأنه لو صح هذا لكان معناه نفيا وتثبيطا لأية فاعلية ومساهمة من قبل البشر لتحقيق خلاصهم ولا ستحقاقه ، فالمسيح وحده يتحمل العبء كله . وأكد بلاجيوس أن مدينة الله لا بد أن تتكون بالضرورة من صديقين حققوا خلاصهم بجهدهم هم . وهذه الآراء الجرئية كانت تجرد التجسد من كل جدوى ، والفداء من كل تأثير . وكان رد فعل أوغسطين لهذه

النظرية المارقة ( فى رأيه ) فريدا إذ وحد بين تاريخه الشخصي وتاريخ الإنسانية كلها : فمثله مثل الإنسانية عاش قبل أن يخلصه الله من الخطيئة، عاش انقساما أو ازدواجية فى ذاته وفى وعيه ، هى ازدواجية الخير والشر . والإنسانية كلها منقسمة - إلى أن تحين لحظة خلاصها - إلى مجتمعين أو مدينتين وهو ما يعنى أن التاريخ نفسه منقسم إلى تاريخه متصلين : تاريخ المدينة الأرضية وهو تاريخ كله كوارث ومصائب ، والسلام الذي يتحقق فيه يكون سلاما مؤقتا، وتاريخ مدينة الله المتطردة النمو وسلامها سلام أبدي. وكما انتشل الله أوغسطين بفضل لطفه من الخطيئة فهو ينتشل كل من قدر له الخلاص أى أبناء مدينة الله على مر العصور ، من الكتلة الخاطئة *massa peccati* . وهو ما يعنى ان مدينة الله تنبثق من مدينة الارض بفضل اللطف الإلهي .<sup>(١٧)</sup> أما الآن وقد انتهينا من محاولة توضيح ازدواجية التاريخ عنده والتي ستزداد وضوحا بحديثنا فى الفصل الخامس والآخر عن المدينتين فيماكاننا الانتقال لمحاولة توضيح مفهوم الزمان عند أوغسطين.

## ب - الزمان

رأينا كيف ان المسيحية خلطت بين الزمان والتاريخ ، وكيف سعى أوغسطين للفصل بينهما، وبقي علينا معالجة مفهوم الزمان عند صاحب «مدينة لله» . لقد فجر أوغسطين كل مشاكل الزمان وابرز صعوبة الوقوف عليه ببراعة شديدة . كاشفا بذلك عن قدرة فلسفية فائقة فى طرح القضايا وابرار زواياها ودقائقها، حتي وأن تركها فى نهاية الأمر معلقة بلا حل . وحجم معالجات أوغسطين المختلفة للزمان فى مؤلفاته يكشف عن أهمية هذا المفهوم عنده . عالجه فى « الموسيقى » ( ٣٨٧ - ٣٨٩ ) وفى « الدين الحق » ( ٣٩٠ ) . وفى الاعترافات ( بدءاً من ٤٠٠ ) خاصة ، وفى « التفسير الحرفى لسفر التكوين » ( ٤٠١ - ٤١٥ ) ، وفى مدينة الله ( بدءاً من ٤١٥ ) وفى

تفسيره للمزامير . وهو فى كل هذه المعالجات ينتهى إلى إعلان فشله المطلق فى معرفة الزمان . يقول فى الاعترافات فى نص شهير « ما هو الزمان ؟ أنا أعرف ما هو طالما لم يسألنى أحد عنه . أما إذا سئلت عنه وأردت تفسيره فإنى لا أعرف . على أن ما أعرفه - وهذا ما أجرؤ على تأكيده بقوة - أنه إذا لم يحدث شئ فلن يكون هناك زمان ماض ، وإذا لم يوجد شئ يكون فى سبيله للحدث فلن يكون هناك زمان مستقبلى ، وإذا لم يوجد شئ الآن فلن يكون هناك زمان حاضر » <sup>(١٨)</sup> إذن العجز التام يواجهنا إذا ما حاولنا تعريف الزمان فى حد ذاته وإن كان يمكن اثبات وجوده بواسطة الأحداث التى تدور فيه . وهذا العجز عن معرفة الزمان لا نواجهه إلا إذا حاولنا هذه المعرفة بشكل دقيق وواع ، لأننا فى ممارستنا لحياتنا العادية نتوهم طوال الوقت أننا نعرف ما هو الزمان ذلك المفهوم المحورى فى الحياة الإنسانية .

وفى محاولة منه للاقتراب من حقيقة الزمان يحلله أوغسطين إلى مراحل الثلاث المعروفة : الحاضر والماضى والمستقبل ، لينتهى إلى أننا لا نستطيع أن نقول أن أيا منها موجود ! يقول عن الحاضر « ان الحاضر ذاته اذا كان حاضرا على الدوام دون ان يضيع فى الماضى فهو ليس زمانا بل ابدية إذن إذا كان على الحاضر ليكون زمانا ان يفنى فى الماضى فكيف يمكننا تأكيد أنه هو أيضا موجود بما ان السبب الوحيد لوجوده هو أنه لم يعد موجوداً؟ وبالفعل اذا كان من حقنا القول ان الزمان موجود فذلك لانه يسير نحو اللوجود » <sup>(١٩)</sup> ويؤكد أوغسطين أننا لا نستطيع أن نعرف من الزمان إلا ما يكون حاضرا منه فى وعينا ، أو بعبارة أخرى لا نستطيع أن نعرف منه إلا الحاضر ، أما « الماضى الذى لم يعد موجوداً والمستقبل الذى لم يوجد بعد فهل يمكن قياسهما إلا إذا جرؤنا على تأكيد ان العدم مما يقاس؟ » <sup>(٢٠)</sup> ويواصل أوغسطين فى عبارات ذات قيمة ادبية رفيعة محاولاته

لتعريف الزمان بمراحله ، بحذر شديد خشية الاصطدام بـاي مفهوم من مفاهيم العقيدة ، يقول مخاطبا الله « اسمح لى ياإلهي أن أوسع من نطاق بحثى ، أنت يا أملئ ، لتسمح بالا يعطل جهدى شئ »<sup>(٢١)</sup> هل كان أوغسطين يشعر أنه في معالجته للزمان تجاوز حدود اللاهوت ، وغرق في بحار الفلسفة الخطرة ؟ أم أنه خاض غمار الفلسفة وهو لا يدري ؟ وإذا كنا لا نستطيع أن نجزم هنا فى الأمر إلا أن الشئ اليقينى هو أن معالجة أوغسطين للزمان كانت فى أغلبها فلسفية بحثه وقليل منها فحسب كان لاهوتيا .

ويتسائل أوغسطين متحديا « من يجرؤ على إخبارى أنه لا يوجد ثلاثة أزمنة كَمَا تعلمنا ونحن صغار وكَمَا نعلم الأطفال : الماضى والحاضر والمستقبل »<sup>(٢٢)</sup> ويجب بأن هذه الأزمنة موجودة فى الذهن فحسب والاصوب أن نقول « هناك ثلاثة أزمنة : حاضر الماضى ، وحاضر الحاضر ، وحاضر المستقبل . هذه الأنماط الثلاثة موجودة فى أذهاننا ولا أجدها الا فيه . وحاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة ، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية المباشرة ، وحاضر الأشياء المستقبلية هو الإنتظار . وإذا جاز لى إستخدام هذه التعبيرات فإننى أقول أن ثمة ثلاثة أزمنة ، نعم أنا أوافق على ذلك هناك ثلاثة »<sup>(٢٣)</sup> ، التحليل الفلسفى اذن وحده هو الذى يمكنه الجزم بأن هناك ثلاثة أزمنة وأن كان وجودها هو وجود عقلى . ونحن لاندرک حقيقة الزمان إنمآ ندرک فحسب ما يمكننا ادراكه بطبيعتنا الانسانية التى أصبحت تعيش حبيسه بين راحتى الزمان الزائل منذ خطيئة ادم . نوعية ادراكنا للزمان هي إحدى خصائص طبيعتنا الإنسانية الفائية اذن . وإذا كان نمط ادراكنا هذا يبدو وكأنه الشكل الطبيعى للادراك ، فمرجع ذلك إلى أننا لانملك خبرة نمط آخر من الإدراك<sup>(٢٤)</sup> .

وكما حاول أوغسطين الاقتراب من مفهوم الزمان الملفز معرفيا حاول

أيضا تحديده انطولوجيا وإنطلق من تلك الفكرة الا وهى أن الزمان لا يوجد إلا إذا وجدت مخلوقات <sup>(٢٥)</sup> . والموجودات كلها مصيرها الزوال أى أنها لا بد وأن يصيبها نقص انطولوجى لاشك فيه ، وهو ما يجعلنا نقول عنها أنها موجودة وغير موجودة فى آن واحد . أنها تبدو وكأنها تنزلق لتذهب إلى حالها . يقول ضاربا مثلا رائعا على صحة ذلك « انظر إلى احفادك انك تربت عليهم وهم يفعلون نفس الشئ معك ، ولكن هل سيظلون على الدوام على هذا الحال ؟ أنك أول من يتمنى أن يشبوا وان يتقدموا فى السن . ولكن لتضع فى اعتبارك ان الإنسان اذا ما بلغ سنا بعينها مات بعد ذلك . إن بلوغ سن المراهقة يعنى موت الطفولة وهكذا وفى نهاية الأمر نصل إلى مرحلة الموت التى تموت فيها كل الأعمار » <sup>(٢٦)</sup> . وهو يضرب لنا العديد من الأمثلة . ويقدم العديد من الصور ليوضح فكرته هذه عن زوال المخلوقات ، وبالتالي عن زوال الزمان بإعتباره بمثابة الحامل لهذه المخلوقات إلى مصيرها .

ومن هذه الزوايا الانطولوجية يبدو . الزمان أمرا لا يبعث على التفاؤل لأن أوغسطين لم يمل . من الربط بينه وبين معاني الألم والانحدار وتحلل الوجود والفشل والخطيئة والشيخوخة .. وأخيرا الموت بالطبع !! <sup>(٢٧)</sup> . وهو عندما يربط بين الزمان والشيخوخة فهو فى آن واحد يربط بينه وبين الموت فصفة الشيخوخة أو القديم Vetus تعنى عنده ما كانت تعنيه بالنسبة لللاتين فى العصر القديم أى تعنى أن ما كان حقيقيا وجيا فى الماضى أصبح منسحقا وفريسة للعدم فى الحاضر <sup>(٢٨)</sup> . ويجب ألا يفوتنا ونحن نعالج مفهوم الزمان عند أوغسطين أن الرجل ينتمى للعصور القديمة وأنه تأثر بشدة بالتراث الافلاطونى وهو ما يعنى أن فلسفته هى فى المقام الأول فى كل تفاصيلها فلسفة وجود أو بمعنى أدق أن الوجود الحقيقى عنده أى «الوجود حقيقة» "vere que summe est" هو الأبدى فحسب .

وما يميز هذا الوجود الأبدى هو الديمومة والثبات . وبما أن الزمان عند أوغسطين أهم ما يميزه عدم الثبات بل الجريان للعدم فلا يمكنه أن يكون حاملاً لما هو إيجابى بل هو حامل لما هو سلبى على الدوام وهو ما يجعله أقرب لأن يكون كارثة ! :

إن الزمان عنده هو هذا الحاضر الغامض الذي يسحقه من جهة الماضى الذى ابتلع بلاعودة ، ومن جهة أخرى المستقبل الذى لا يمكن الحديث عنه بعد . ويترتب على ذلك أن أوغسطين رأى أن الوجود الحقيقى هو ذلك الوجود المتحرر من الزمان أو على الأقل المتحرر من الوقت الذى تشعر به طبيعتنا الإنسانية الحالية ، أى الملوثة بالخطيئة التى فرضت علينا الحياة فى الزمان . يقول « إن إيماننا لا وجود لها إنها تذهب حتى قبل أن توجد » (٢٩) ويقول فى مدينة الله « ما أن نبداً فى التواجد فى هذا الجسم الذى عليه أن يموت فإنه لا يحدث لنا شئ إلا ويؤدى للموت .. إن زمن الحياة الحالية (على الأرض) ليس إلا عدواً نحو الموت لا يسمح فيه لأحد أن يتوقف أو أن يبطئ خطاه لأن الجميع متعجل بنفس السرعة ومن دفع إلى نفس النهاية » (٣٠) .

وكمسيحى يذهب لاهوتى المسيحية الأعظم إلى أن الزمان الذى يدور تاريخ البشرية على الأرض بين دفتيه ، والذي هو أثر من آثار الخطيئة التى وصمت الطبيعة الإنسانية هو شر . ويستخدم للتعبير عن ذلك تعبيرات من قبيل « الزمان الشرير dies mali و « العصر السيئ » malignum " saeculum . إن الزمان يقود البشرية عبر سلسلة من الكوارث إلى الكارثة الكبرى ، كارثة « الموت الثانى الموت الأبدى » ولا ينجو من تلك النهاية الحتمية إلا الذين يخلصهم اللطف الإلهى (٣١) . ومن المعروف فى اللاهوت المسيحي أن الموت الأول هو الذى نتج عن خطيئة آدم تلك الخطيئة التى جعلت الإنسان يحرم من الحياة الأبدية ويخضع للموت ، أما الموت الثانى فهو الناتج عن سوء استخدام الإنسان لحرية الإرادة مما يجعله

يختار الخطيئة مرة ثانية بعد أن خلصه المسيح من الخطيئة الأولى خطيئة آدم . قلنا أن البعض يقلت من الوت الثانى وبالتالى فالزمان بالنسبة له ليس هذا الزمان السى إنما هو زمان قد إنعدل حاله وإنقلب الى التقيض بتأثير اللطف الإلهى فلم يعد زمان الهرم والموت ، بل تحول إلي زمان يمهد لحياة خالدة ، أى أصبح زمانا يمهد للأبدية . إذن لجأ أوغسطين مرة أخرى لمفهوم الأزواجية ليفسر الزمان . فالزمان أو الوقت ينقسم إلى زمان تتحقق في إطاره ازدواجية تاريخية تتكون من تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض وهذا هو الزمان الفاسد الملى بالكوارث والمنحدر إلى العدم ، وإلى أبدية ستتتحقق فيها الحياة الأخرى الخالدة بعد الحساب . أما الزمان فهو إطار تاريخ الإنسانية الخاطئة ، وأما الأبدية فهي إطار حياة الخلود التى تتحقق لأبناء مدينة السماء بواسطة اللطف الإلهى (٣٢) .

### ج - الصيرورة والتطور

إستبعد بعض الباحثين تماما قول أوغسطين بصيرورة التاريخ وبتطوره بحجة أنه ينتمي فلسفيا لتراث العصر القديم وخاصة للجانب الأفلاطونى منه . فعند الأفلاطونية الوجود الحق هو الخالد أى الدائم والثابت وبالتالى كل ما يخضع للصيرورة لا يمكن أن يكون وجودا حقا . ولو طبقنا هذا على مفهوم الزمان لكان الزمان فى الأفلاطونية حاملا للقيم السلبية دون الإيجابية لأنه غير ثابت ، ولأنه ينحدر بالضرورة للفناء وبالتالى لا مجال للحديث عن صيرة الزمان وتطوره (٣٣) وأصحاب هذا الرأى ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه لأنهم خلطوا من جهة بين الزمان والتاريخ عند أوغسطين . ومن جهة أخرى بين الزمان والأبدية ، وهو ما أوضحنا مخالفته لفكر أوغسطين الحقيقى . وحقيقة الأمر أن الزمان يتحرك عند أوغسطين لينتهى إلى الفناء الذى تعقبه الأبدية فى العالم الآخر ، كما أن غاية التاريخ الروحى أو تاريخ مدينة الله هو إكتمال هذه المدينة بالحجم وفى الوقت الذين ارادهما الله لها

. يقول أوغسطين في تفسيره للمزمور الرابع والثلاثين : « إذا كان الديان يؤجل خلاصنا فإنما هو يفعل ذلك بدافع الحب وليس بدافع عدم الإكتراث وتحقيقا لخطه وليس عجزا ، وفي امكانه اذا أراد أن يأتي في الحال ولكنه ينتظر أن يكتمل عددنا » (٢٤).

حرص أوغسطين على تأكيد سيطرة الله المطلقة على صيرورة التاريخ وعلى تطوره فذهب إلي أنه إذا كانت ثمة قيمة إيجابية للتاريخ ، وإذا كان الزمان المعاش هو إطار التطور والتقدم فإن ذلك لا يرجع في الحقيقة لطبيعة أى منهما إنما يرجع للطف الإلهي وحده . إن التاريخ لو صنعه البشر بمفردهم لما حقق خيرا ، إنما هو يحقق هذا الخير بفضل الله وحده وبواسطة تدابير الخلاص ، ولولا الله لما تحول الزمان من زمان الشيخوخة والموت والفناء إلى ابدية الحياة الأخرى (٢٥) .

وميز أوغسطين - الذى كان يعشق التمييز - بين التقدم التقنى والتقدم الروحى ، الذى هو عنده التقدم الحق ، ويعنى به تقدم ونمو مدينة الله . وما منجزات البشر المادية على الأرض إلا أدوات ووسائل دنيوية *machinamenta temporalia* يحقق بها الله مدينته الخالدة (٢٦) . ومن الجدير بالذكر أن أوغسطين لم يذهب في تقليده من شأن منجزات البشر المادية الحضارية إلى حد إنكار كل قيمة لها ، إنما إكتفى بجعلها ذات قيمة ثانوية بالقياس للنمو والتقدم الروحى ، ودعا إلى عدم الافراط فى السعى إليها علي حساب التقدم الروحى ، لأن مآل هذا السعى هو البؤس . يقول عن منجزات البشر « هذه الأشياء طيبة وهى بلاشك نعم من عند الله . ولكن عندما نهمل الخيرات الأفضل ، خيرات المدينة السماوية .. عندما نسعى لهذه الخيرات الدنيا دون الإيمان بالخيرات الأخرى ، فإننا نهوى في البؤس » (٢٧) . ويرى بعض الباحثين أن أوغسطين ربما إعتبر التقدم التقنى المادى وسيلة لتحقيق التقدم الروحى وهو أمر لا يتفق مع تصورات أوغسطين

عن الزمان والتاريخ فى رأينا ، إذ أدان قديسنا بعض نتائج التقدم التقنى وإعتبرها شرا ، ومن قبيل هذه الشر الحروب والحرق والدمار الذى انغمست فيها بعض الدول فى سعيها للتقدم . (٣٨) .

ولنا بعد أن أن أوضحنا مفاهيم الزمان والتاريخ والصيرورة والتطور والتقدم عند أوغسطين أن نتساءل ماذا كان محور التاريخ عند أوغسطين ؟ وما هو منهجه الذى استخدمه لدراسة هذا التاريخ ؟ وما هي الحقيقة التاريخية عنده ؟ وهل تصور أن ثمة علاقة بين علم التاريخ والعقيدة ؟ ولو كان هذا صحيحا فما هي نوعية تلك العلاقة ؟ ولا يخفى على متخصص أن هذه الأسئلة كلها من شأن الإجابة عنها توضيح رؤية أوغسطين لعلم التاريخ أو لما نسميه بالتأريخ . وقبل أن نشرع فى دراسة هذه الرؤية من خلال الإجابة على مجموعة الأسئلة التى طرحناها نرى أنه من الحكمة تأصيل هذه الرؤية بالرجوع لرؤية المسيحية .

## **ثانياً : التأريخ**

### **١ - رؤية المسيحية للمعرفة التاريخية**

#### **أ - محور التأريخ فى المسيحية**

أدرك المسيحيون فى وقت مبكر أن الرسالة الموحى بها إليهم ذات علاقة وثيقة بالتاريخ بمراحله الثلاث ، أى بالماضى والحاضر والمستقبل .

أما عن الحاضر فقد اعتبرت المسيحية نفسها خبرا أو بشرى بمجموعة الأحداث التاريخية التى لا بد وأن تتحقق وقد تحققت بالفعل . أما أول هذه الأحداث فهو تجسد الكلمة فى المسيح الذى ولد فى بيت لحم من مريم العذراء فى زمن هيروودس والذى مات مصلوبا فى عصر بيلاطوس ليصعد

للسماء في اليوم الثالث . وأما عن الماضي فقد صورت المسيحية عيسى الذي تحقق بشكل ملموس في نسيج التاريخ باعتباره المسيح الذي تنبأ به أبناء اليهود ، واعتبرت كل ما جاء في العهد القديم عن بداية التاريخ وخلق الكون ، ثم خلق الإنسان وسقوط آدم ، ثم دعوة ابراهيم ليس إلا تمهيدا لمجيء المسيح . وأما عن المستقبل فقد عدت المسيحية التجسد بداية لسلسلة أخرى من العصور المستقبلية هي عصور الكنيسة المنتصرة التي تنتهي بعودة المسيح ليضع نهاية للزمان وليقيم الحساب . ربطت المسيحية نفسها اذن بالتاريخ بحرص شديد وبتفاصيل دقيقة عديدة (٣٩) . من أجل هذا عنيت المسيحية بالتاريخ وبادبياته باعتباره أهم دعوماتها ، ولقد تجلّى هذا بشكل واضح للغاية عقب تغلبها على الوثنية . فطنت المسيحية الى أن عليها صياغة تصوراتها الخاصة للتاريخ ولساره ولغاياته ولنهج دراسته ، والى أن عليها تحديد ما ينبغى أن تؤرخ له . فلم يكن من الحكمة الاحتفاظ بالتصورات الوثنية السابقة ، تلك التصورات التي تنتمي - شأنها شأن كل تصورات الثقافة الوثنية - لدائرة الشيطان . وسرعان ما وجد الفكر التاريخي المسيحي الحل للمأزق الذي وجد نفسه فيه ، وتمثل هذا الحل في قلب الاوضاع رأسا على عقب أى في إحداث ثورة تاريخية فابرزت المسيحية ما كان مهمشا في الكتابات التاريخية الوثنية السابقة ونعنى به تاريخ شعب اليهود ، وهمشت على العكس ما كان يحتل الصدارة قبل المسيحية ونعنى به تاريخ الشعوب الوثنية . قبل المسيحية كان تاريخ شعب اليهود الذي تقدمه اسفار العهد القديم تاريخا هامشيا لأن شعب اليهود لم يلعب دورا في التاريخ ، فأصبح مع المسيحية هو أهم تاريخ لأنه تاريخ

الشعب الذي ظهرت فيه المسيحية ، أى لأنه التاريخ المهد لها . واعتبرت المسيحية أسفار اليهود المقدسة سجلا رسميا لأسلافها مما دعاها إلى أضفاء منزلة رفيعة عليها . أحدثت المسيحية ثورة تاريخية هذا صحيح ولكنها كانت ثورة رجعية تماما !! وهو ما يفسره ببراعة واحد من أهم من دراسوا الكتابة التاريخية دراسة علمية تحليلية بقوله « ليس هناك فى تاريخ الفكر ثورة أهم من هذه .. ذلك أن الاهتمام تركّز حول ما يسمى بوحى الانبياء .. وحلت كتب اليهود المقدسة محل مؤلفات الأقدمين وهكذا بدأت ثورة التاريخ فتعرضت أشعار هوميروس وكتابات ثوكيديدس وبوليبيوس وليفى - وهم فخر العصر القديم - للأهمال وللإعراض عنها .. واستبدل المسيحيون بالنظرة العلمية التى توصل إليها أعظم المفكرين الذين أنجبهم العالم الاساطير والخرافات التى نشأت قرب مراكز البرابرة البدائيين .. وهكذا كان انتصار هذه المقاييس الجديدة كارثة على علم التاريخ » (٤٠) .

استبدلت المسيحية تراثا تاريخيا بتراث آخر ، ولتحقيق ذلك اتبع المؤرخون المسيحيون خطة مزدوجة ، فابرزوا من جهة أمجاد تاريخ اليهود ، كما ابرزوا من جهة أخرى اسباب عدم جدارة اليهود المعاصرين لهم لهذا المجد القديم ، وبما أن العقيدة الجديدة ( المسيحية ) هى البديل للشرعية اليهودية القديمة فإن اصحاب هذه العقيدة هم ورثة هذا المجد ، وتاريخ اليهود أى تاريخ شعب الله المختار هو التاريخ المهد لتاريخ المسيحية (٤١) .

نبذ المسيحيون الأول الكتابات التاريخية القديمة فبدأ الأمر وكأنهم كارهون للتاريخ عازفون عنه ، بينما هم فى الحقيقة كارهون فحسب للتصور الوثنى للتاريخ الذى انتج أدبا تاريخيا له خصوصيته . أما التاريخ المعاش

فقد أجلوه بإعتباره ملحمة مقدسة بدأت فى الماضى المسيح لحظة خلق الإنسان وما زالت تمضى قدما إلى يوما لحساب (٤٢) . وكما حددت المسيحية محور التأريخ حددت منهجه ونعنى به منهج التأويل .

## ب - منهج التأويل :

أختلف محور التاريخ فى المسيحية عنه فى الوثنية فكان لابد لمنهج دراسته أن يختلف أيضا . وجاء المنهج المسيحى مكونا من شقين : شق سلبى تمثل فى رفض الادبيات التاريخية التى انتجها المؤرخون الوثنيون السابقون سواء من اليونان أو الرومان ، وهو ما سبق أن عرضت له ، وشق آخر ايجابى تمثل فى اثبات المعتقدات الدينية ذات الدعامات التاريخية وهو ما يطلق عليه منهج التأويل (٤٣) . ومنهج التأويل يسعى لايجاد معنى خفى أو تفسير باطنى لما جاء فى أسفار اليهود مما لا يصدق العقل أو يصعب عليه تصديقه . وبفضل هذا المنهج حلت المجازات والمعانى الرمزية محل التحليل النقدى والقول الصريح فى الكتابة التاريخية (٤٤) اتجه اذن المنهج التأريخى المسيحى إلى الدفاع والتبرير بدلا من اعتماده على النقد والشك المنهجي كخطوات فى سبيل بلوغ اليقين ، اذ كان عليه أن يدافع عن الوقائع والاحداث والأخبار الغير مقبولة عقليا أو التى يضعف من قيمتها ما تحتويه من تناقضات بأن يجد لها تبريرات تؤكد لها . ولم تشتمل عملية التأويل الوقائع والاحداث فحسب ، بل شملت أيضا الدول والمدن ذات الأهمية بالنسبة لتاريخ اليهود ومن هذه الدول مصر وبابل ، ومن المدن صور . وصيدون وأورشليم . وبعبارة واضحة نقول أن المسيحية ضحت بالموضوعية حلم المؤرخين من أجل تأكيد وإثبات معتقداتها (٤٥) .

ولم تبتكر المسيحية منهج التأويل هذا إنما استعارته من الفكر اليهودي. وكان أول من استخدم هذا المنهج هو مؤلف مجهول وضع سفرا من الأسفار المنحولة التي تنسب للملك سليمان وأغلب الظن أن هذا المؤلف هو يهودى سكندرى عاش فى أحد القرنين السابقين على ميلاد المسيح . واستخدمه من بعده الفيلسوف اليهودى السكندرى الشهير فيلون الذى عاش فى القرن الأول الميلادى . العقل اليهودى هو أول من شعر إذن بمشكلة النص المقدس وبأن تأكيد مصداقيته يتطلب منهجاً عقلياً للتعامل معه (٤٥) . ومما لا يخفى على مدقق أن هذا المنهج ابتدع لهدف براجماتى وهو تفسير النص المقدس بما يجعله متضمناً لتاريخ اليهود كله أى ماضيه وحاضره بل ومستقبله !

أما أول من استخدم هذا المنهج فى المسيحية مستعيراً آياه من التراث اليهودى فهو القديس بولس مؤسس الكاثوليكية ، الذى إكتشف بحدسه السليم ضرورة تأويل النص المقدس تأويلاً عصرياً إذا أريد له استمرارية المصداقية والتأثير . وقد عرض بولس الرسول لهذا المنهج بشكل ضمنى فى رسالته إلى أهل غلاطية وفى رسالته إلى العبرانيين ، وبشكل واضح فى الإصحاح العاشر من رسالته الأولى لأهل كورنثوس حيث يقول لهم أن كثيراً من أفعال الأسلاف إنما هى أمور « حدثت مثلاً لنا حتى لا نكون نحن مشتهين شروراً كما إشتهى أولئك » ( الآية ٦ ) . لقد حدثت هذه الأمور لأسلافنا لئلا نكون انذاراً لنا « فهذه الأمور جميعاً أصابتهم مثلاً وكتبت لإنذارنا نحن الذين انتهت إلينا أواخر الدهور » ( الآية ١١ ) . ولم يكتف بولس بتقديم تطبيقات لمنهج التأويل بل تجاوز ذلك إلى صياغته فى شكل مبدأ أو قاعدة وذلك فى الإصحاح الثالث من رسالته الثانية إلى أهل

كورنثوس » انكم رسالة المسيح مخدمه منا مكتوبة لا بحبر بل بروح الله الحى . فى الواح حجرية بل فى ألواح قلب لحمي .. لا الحرف بل الروح . لأن الحرف يقتل ولكن الروح يحيى » ( من الآية ٢ إلى الآية ٦ ) (٤٦) . ولقد لجأ بولس الرسول إلى هذا المنهج اليهودى الأصل لأن التفسير الباطنى للنص وحده هو الذى من شأنه إثبات أن المسيحيين وحدهم هم الذين سيحققون رسالة المسيح لأنهم هم وحدهم الذين يدركون روح ما جاء به المسيح وليس ظاهره فحسب كما يتضح من قوله فى الآية الثانية مما ذكرته للتو.

وفى القرن الثالث الميلادى إستخدم أوريجين ( + ٢٥١ ) هذا المنهج بشكل أوسع نطاقا مع جنوحه للفلسفة ، وعنه أخذ القديس أمبرواز فى القرن الرابع . وكان امبرواز الذى عنه أخذ أوغسطين منهج التأويل اسقفا ملهما وعبقريه عملية فى المقام الأول نجح نجاحا باهرا فى تطبيق منهج التأويل هذا الذى أخذه بدوره عن كل من فيلون اليهودى وأوريجين المسيحى . وانطلق امبرواز من مبدأ أن للكتاب المقدس معنيين معنى حرفى وآخر روحى باطنى ولذا فلا غنى عن تأويل ما يصطدم من المعنى الحرفى بالعقل أوبالاخلاق المسيحية بحثا عن المعنى الحقيقى المستتر . واسفر تطبيق هذا المنهج عند صاحبنا عن اضعاف طابعا روحيا على شخصيات الكتاب المقدس وحياتهم ، فعلى سبيل المثال أصبحت حياة سيدنا ابراهيم رمزا التحول النفس الإنسانية من الحياة فى الابدية إلى الحياة فى الزمان ، وأصبح يوسف مبشرا بالمخلص . الا أن القديس امبرواز لم يتجاوز حدود التأويل ابدا ليقترح مجال الفلسفة اذ كان كل هدفه شأنه شأن أباء الكنيسة اليونان السابقين عليه تبرير النسخ فى الكتاب المقدس الذى يصطدم به العقل

دائماً<sup>(٤٧)</sup> . أما أوغسطين فقد نجح فى تحقيق مزيد من المكاسب بمنهج التأويل هذا الذى أخذه عن استاذة امبرواز . فلم يعد هدفه تبرير النسخ فى الكتاب المقدس فحسب بل رنا إلى ما هو أجدى وأسمى وتعنى به تفسير كل تاريخ البشرية الذى جعله يتمحور حول التجسد .

كان لابد من دراسة الرؤية المسيحية للمعرفة التاريخية أو ما يمكن تسميته إختصاراً مع بعض التساهل من حيث الدقة بالتأريخ فى المسيحية ، قبل أن نعرض لذات الموضوع عند أوغسطين ، لأن المسيحية بتصوراتها ومفاهيمها كانت دائماً هى النبع الذى إستقى منه أوغسطين فكره . من شأن التأصيل المسيحى إذن التوضيح : جاء أوغسطين بعد أن صاغت المسيحية مفاهيمها ومنها المفاهيم التاريخية ، وبعد أن اعتمدت منهاجها فكان دور صاحب « مدينة الله » هو إحكام هذه المفاهيم ، وإستكمال المنهج والتوسع فى تطبيقه بهدف تحقيق مزيداً من الإستفادة .

## ٢ - التأريخ عند أوغسطين ،

لم يعن أوغسطين فحسب بتحديد خطوات منهج لتأريخ إنما عنى كذلك بتحديد أمرين هما غاية فى الأهمية فى مجال التأريخ فى عصر سيطرت عليه العقيدة ، ونعنى بهما علاقة التاريخ كمعرفة بالعقيدة ، والحقيقة التاريخية وهما ما نبدأ بدراستهما قبل الخوض فى خطوات منهج التأريخ عنده .

### أ - التاريخ خادماً للعقيدة ، والعقيدة مفسرة للتاريخ :

شغل التاريخ كعلم بمعناه الدقيق مكانه كبيرة فى فكر أوغسطين إذ تصور أن ثمة علاقة نفعية تبادلية بينه وبين العقيدة المسيحية . فعنده أنه يمكن توظيف التاريخ بعدة طرق لإبراز قيمة المسيحية والدفاع عنها . وأول

توظيف للتاريخ عنده هو جعله يلعب دور الدعامة القوية للمسيحية . أن ما يميز المسيحية عن الوثنية أن الثانية دعامتها الأسطورة أما الأولى قدعامتها التاريخ . لقد ولد عيسى فى عهد بونس بيلات Ponce Pilate ومات فى تاريخ بعينه ، وقام فى اليوم الثالث لموته فى زمن الأمبراطور أغسطس وكان ذلك على أرض فلسطين . وحياة المسيح نفسها هى نهاية مسيره تاريخية طويلة تنبأ خلالها الأنبياء والملوك بمجى المسيح . المسيحية اذن منغرسه بعمق فى التاريخ كما تؤكد هى نفسها ، وفن التاريخ هو الذى يستطيع ان يبرز هذه الخاصية <sup>(٤٨)</sup>، وهولن ينجح فى هذا إلا إذا ادرج التاريخ المقدس فى التاريخ الإنسانى العالمى ، وبدون هذا يظل التاريخ المقدس أشبه بالقصة الاسطورية . ولقد أدرك أوغسطين مبكرا هذا المطلب - أى غرس التاريخ المقدس فى التاريخ العام - وهو ما يتضح فى « حقيقة الدين » مثلا وفى « مدينة الله » بشكل خاص . حيث خصص الكتاب الثامن عشر للحديث عن تاريخ اليهود من بداياته حتى بدايات المسيحية ، أى من ميلاد إبراهيم حتى ميلاد المسيح ، وربط بينه وبين التاريخ العام أى تاريخ الشعوب الأخرى . فهو يذكر لنا مثلا مولد إبراهيم فى ظل حكم نينوس Ninus ثانى ملوك الأشوريين ، كما أن يسوع مات كما يذكر قبل ثمانية أيام من غره ابريل ، أما نزول الروح القدس وتأسيس الكنيسة فقد تم فى نفس العام <sup>(٤٩)</sup> . وضرورة الربط بين التاريخ المقدس والتاريخ العام اجبرت أوغسطين على اللجوء إلى مصادر تاريخية أخرى غير الكتاب المقدس . ولذا نراه يستعين بكل من تيت ليف Tite-Live و فلورس Florus ، وأوتروب Eutrope ، وتاسيت Tacite ، وسويتون Suetone ، وفارون Var-ron . كما استعان بحولية Chronique أوزوب Eusèbe التى اطلع عليها فى الترجمة التى أعدها لها القديس جيروم <sup>(٥٠)</sup> . والدراسة النقدية

الحديثة لكتابات أوغسطين تأخذ عليه تلك الثقة الكبيرة التي كان يمنحها لهذه المصادر<sup>(٥١)</sup> . ولا يسعنا مشاركة مثل هذه الدراسة موقفها إذ لم يكن لدى أوغسطين لا الوقت ولا الوسيلة لنقد المصادر التاريخية التي أعتمد عليها ، كما أنه يجب ألا يغيب عنا أنه لم يمكن مؤرخا محترفا بل كان مجرد لاهوتي يدافع عن المسيحية ، ولذا كان مما لا يعنيه سؤال أهل الذكر العون والاعتماد عليهم إعتقادا كليا ، موجهها كل جهده لدراسة وإعادة ترتيب تاريخ الكتاب المقدس . كان التاريخ عند أوغسطين وسيلة لبلوغ الحكمة المسيحية ولم يكن هدفا في حد ذاته .

أما الدور الثاني الذي أرتاه أوغسطين لفن التاريخ غير غرس المسيحية في التاريخ العالمى الشامل وإدراج التاريخ المقدس كله فى هذا التاريخ الشامل فهو الدفاع عن المسيحية ضد خصومها . ولذا نلاحظ عند أوغسطين استخدام التاريخ لمحاربة المذاهب المارقة مثل الدوناتية والبلاقيوسية بل لقد حثته خصومة المسيحية لكثير من الفرق المنشقة عليها على التحول إلى مؤرخ لهذه الفرق يرجع للوثائق والمراسلات والمحاکمات الخاصة بها حتى يعرفها معرفة دقيقة ، شأنه فى هذا من حيث الدقة التاريخية شأن المؤرخين المحدثين الذين يوسعون من دائرة مصادرهم بقدر الإمكان<sup>(٥٢)</sup> .

وظن أوغسطين أن التاريخ يمكن أن يخدم المسيحية بشكل ثالث أو أنه يمكنه أن يلعب دورا ثالثا حيالها وهو أن يكون وسيلة لحل بعض مشاكلها العقائدية ومن أهم هذه المشاكل على سبيل المثال التحقق من حقيقة الرسائل المنحولة للمسيح والموجهة منه للقديس بولس والتي اثبت بفضل دراسته التاريخية استحالة صحة نسبها<sup>(٥٣)</sup> .

وكما جعل أوغسطين التاريخ يفيد العقيدة جعلها هى أيضا تفيده . فهى تقدم له تفسيرا كليا أى تفسر بدايته وتوضح صيرورته وتحدد نهايته أو غايته . وهى تفعل كل هذا بفضل مفاهيمها ، ولولا هذه المفاهيم لظل التاريخ

بلا دلالة وبلا رابط بين أجزائه . فالعقيدة وحدها هي التي تخبرنا بان العالم بدأ بالخلق وبيانه سينتهى باليوم الآخر ، وبأن أهم أحداث هذا التاريخ هو السقوط (سقوط آدم من الجنة بالطبع ) ، وبأن الله تجسد فى يسوع ، وبأن الكنيسة لابد وأن تنمو ، وبأن المسيح سيعود ، وبأن كل هذه الأحداث تدور فى ظل العناية الإلهية ، ويحركها الصراع بين الخير والشر اللذين يرمزلهما بالمدينتين مدينة الله ومدينة الأرض . تلك هي مفاهيم المسيحية التي تتيح للمؤمن فك تشابك خيوط الأحداث التاريخية وإدراك حقيقتها (٥٩) . ان العقيدة هي التي تقدم لنا تفسير التاريخ وبلورة هذا التفسير عند أوغسطين يظنه بعض الباحثين فلسفة للتاريخ ، ويعده البعض الآخر - ونحن منهم - لاهوتا للتاريخ ، ونقول أن أوغسطين قدم لنا لاهوتا للتاريخ وليس فلسفة له لأن مبادئ تفسير التاريخ في مذهبه لا تستمد من التاريخ البشري نفسه وهو الشرط الضروري لقيام فلسفة التاريخ بل تستمد من مجال مغاير له هو العقيدة .

ولقد كان لهذا التصور عن علاقة التاريخ بالعقيدة عند القديس أوغسطين أكبر الأثر على مفهوم الحقيقة التاريخية عنده ذلك المفهوم الذي عالجه بعناية فائقة فى الكثير من مؤلفاته .

### ب - الحقيقة التاريخية :

عند ما قال أوغسطين فى مدينة الله « والآن أعتقد أن من واجبي أن أدافع عن الحقيقة التاريخية وعن الإيمان بالكتاب الذى يحكى لنا عن رجل بني مدينة فى فترة لم يكن فيها على ظهر الأرض أكثر من أربعة رجال أو حتى ثلاثة » (٦٠) ، عندما قال أوغسطين هذا كان يكشف عن كل تصوره للحقيقة التاريخية وعن موقفه منها ، وعن منهجه الذى يستعين به للوقوف عليها ، بل عن كل لاهوته التاريخي .

إن الحقيقة التاريخية عنده هي تلك الحقيقة التي وردت في الكتاب المقدس والتي تحتاج لجهود مخلصه سواء للدفاع عنها بعد « الإيمان » بها كما أكد هو في النص السابق ، أو لتبريرها وذلك من أجل حث الآخرين على الإيمان بها . كان أوغسطين مدركا لخصوصية التصور المسيحي للحقيقة التاريخية، وللصعوبات التي يواجهها الباحث الذي يتعامل معها ، ومن أجل هذا قلب المسار المعرفي رأسا على عقب بأن جعل النتيجة التي ينبغي أن ينتهي إليها البحث التاريخي أي الحقيقة التاريخية هي المقدمة التي ينطلق منها ويبذل الجهد لإثباتها!

وعند أوغسطين أن الوقائع والأحداث التاريخية الموجودة في الكتاب المقدس ليست هي كل الحقيقة التاريخية إنما هي لا تزيد عن وجه من وجوه هذه الحقيقة، فهي إحدى تجلياتها فحسب، إن أحداث الماضي والحاضر رموز تحتاج لتأويل من قبل المؤرخ لتكشف له عن الحقيقة الكلية التي تستتر وراءها . وما هذه الحقيقة الكلية الا حقيقة كل تاريخ البشرية منذ الخلق حتى اليوم الآخر بل وحتى الأبد في الحياة الأخرى كما أرادها الله، وكما حققها من خلالنا نحن البشر ومن خلال الوقائع والأحداث . يقول " والآن فإن تشتتهم (اليهود) في كل أنحاء الأرض وعند كل الشعوب هو من فعل هذا الإله الواحد الحق . وكتبهم تقدم الدليل على أن الأنهار الحالية للوثنية كان متنبأ به منذ قرون عديدة " (٥٦). ولم يكن ما يشغل أوغسطين كما هو واضح من النص الذي أوردناه في بداية موضوعنا، أن يكون مؤرخا بالمعنى التقليدي للكلمة، أي لم يكن هدفه رصد الأحداث وتسجيلها فحسب من أجل الوقوف على ظاهر التاريخ، إنما ما كان يعينه هو فهم التاريخ وتفسيره. كان أوغسطين يريد وضع لاهوتا بتعبيرنا . أو فلسفة للتاريخ بتعبير البعض الآخر (٥٧) . وصحيح أن المؤرخ يمكنه معرفة وقائع وأحداث كما

تحتفظ بها الذاكرة الإنسانية، كأن يعرف مثلاً نشأة وتطور الأمبراطوريات من قبيل الأمبراطورية الآشورية أو البابلية، ولكنه فى هذه الحالة لن يستطيع تفسيرها بل سيقف عند مرحلة رصدها وتسجيلها .، إن مبادئ تفسير هذه الوقائع ومبادئ الحكم عليها وتقييمها لا تستمد فى نظر أوغسطين من هذه الوقائع ذاتها إنما تستمد من العقيدة . فعنده أن التاريخ المتغير العابر لا يفسر إلا بالعقيدة الأبدية . يقول عن الأمبراطورية الرومانية « إن هذه الأمبراطورية الواسعة للغاية والقديمة جدا والتي أصبحت عظيمة بفضل رجال عظام جدا هى بالنسبة لهم مكافأة كانوا يتطلعون إليها، وبالنسبة لنا هى تحذير غنى بالأمثلة » (٥٨) .

والتاريخ عنده كل متصل يفسر بعضه بعضا فبعض أحداثه الماضية أو الحاضرة قد تكن رمزا لما سيحدث بعد ذلك فى المستقبل فمثلا « كان قابيل صورة لليهود قبل المسيح » (٥٩) وبالتالى فالحقيقة التاريخية المتضمنة فى الكتاب المقدس بعضها خاص بالماضى وبعضها الآخر يخص الحاضر ، والبعض الثالث يشير لما سيحدث فى المستقبل . والتاريخ المقدس كله فى نظره إنما هو تاريخ المسيحية وحدها لأن المسيحية عنده بدأت مع خلق آدم وستنتهى إلى الحياة الأخرى . وما تاريخ اليهود إلا مرحلة من مراحل تاريخ المسيحية . فالتاريخ الحق اذن ليس هو الماضى فحسب بل هو الحاضر والمستقبل على السواء .

تاريخان اذن موجودان فى الكتاب المقدس تاريخ ظاهرى هو سلسلة من الوقائع والأحداث الخاصة بتاريخ اليهود وبتاريخ الدول والأمبراطوريات المعاصرة لهم ، وتاريخ باطنى يستتر وراء هذا التاريخ الظاهرى وقوامه الدلالات الروحية الحقيقية لهذه الوقائع والأحداث . ومثلما ذهب كل المؤرخين المسيحيين من بعده ذهب هو إلى أنه ينبغى الا انفصل بين نمطى الأحداث

ونمطى التاريخ لأننا لو فعلنا ذلك فقد التاريخان دلالتهما ومفزاها (٦٠) .  
فالتاريخ الظاهري هو رمز للتاريخ الباطنى والتاريخ الباطنى أو المقدس  
يفسر التاريخ الظاهري . لجأ اذن أوغسطين مرة أخرى لمفهوم الازدواجية  
لتحديد مفهوم آخر من مفاهيمه وهو هذا الحقيقة التاريخية .

من كل ما سبق تتضح لنا أهمية الحقيقة التاريخية بوجهيها الظاهري  
والباطنى ولذا لم يكن غريباً أن يعنى بها أوغسطين كل هذه العناية التى  
تجلت فى منهج دقيق وضعه للوقوف عليها . والغريب أن هذا المنهج الذى  
يتكون من عدة خطوات لم يلتفت إليه الباحثون إذ كان كل ما يشغلهم  
تصوره للتأويل الرمزى الذى اعتبروه هو كل منهجه بينما هو فى الحقيقة  
خطوة من خطوات هذا المنهج المتعدد الخطوات . أما الخطوات الى لم يلتفت  
إليها الباحثون فهى سد الثغرات التاريخية وإعادة ترتيب الأحداث بهدف  
إعادة تركيب السياق التاريخى ، والنقد التاريخى . وصحيح أن أوغسطين  
لم يعرض لهذه الخطوات بشكل تنظيرى واضح ولكنها واضحة فى كل  
معالجاته للتاريخ ، ولا تحتاج منا إلا بذل بعض الجهد لاستخلاصها .  
وجدير بالذكر أن متطلبات المعالجة هى التى كانت تفرض عليه استخدام كل  
هذه الخطوات أو بعضها دون البعض الآخر ، وأن اهتمام أوغسطين أنصب  
أغلبه على دراسة التاريخ كما جاء فى الكتاب المقدس وأن جزءاً بسيطاً من  
هذا الاهتمام فحسب هو الذى كرسه لدراسة التاريخ كما عالجه المؤرخون  
السابقون عليه .

## **ج - منهج دراسة التاريخ عند أوغسطين**

### **أولاً - سد الثغرات التاريخية**

لن نتضح هذه الخطوة مثلها مثل غيرها إلا بضرب الأمثلة التطبيقية عند  
أوغسطين لأنه لم يعالج هذه الخطوات كما سبق أن قلنا معالجة تنظيرية،  
إنما طبقها فى دراسته للتاريخ المتضمن فى الكتاب المقدس دون أن يفصح

عنها، إذ لم يكن شاغل أوغسطين إبتكار منهج جديد للمؤرخين ليستعينوا به إنما كان شاغله الحقيقي تقديم تفسيراً خاصاً للتاريخ المتضمن في الكتاب المقدس ليوظفه بعد ذلك في بناء لاهوته . وأول مثال لثغرة تاريخية صادفها أوغسطين في الكتاب المقدس هي عدم ذكره إلا لهابيل وقابيل وشيث من أبناء آدم . وبالرغم من أن الكتاب المقدس لا يذكر إلا هؤلاء الأبناء الثلاثة فإن أوغسطين يرى أن ذلك مما لا يمكن للعقل قبوله ويقدم له الكتاب المقدس نفسه الدليل على صحة حدسه عندما يذكر في ذات السفر الذي لم يذكر فيه إلا هؤلاء الأبناء الثلاثة « وكانت أيام آدم بعد ما ولد شيثا ثمانى مائة سنة وولد بنين وبنات » ( سفر التكوين : الاصحاح الخامس ، الآية ٤ ) . هذه الثغرة التاريخية يبررها أوغسطين بأن الكتاب المقدس لم يكن يعنيه حصر كل ذرية آدم بل كان يعنيه فحسب ذرية آدم التى تنتهى فى تسلسلها إلى ابراهيم أبى الأنبياء (٦١) .

### ثانيا : إعادة ترتيب الأحداث

أوما يمكن ان نسميه أيضا بإعادة كتابه التاريخ وهى خطوة لجأ إليها أوغسطين لما لاحظته من عدم التزام الكتاب المقدس بالترتيب الزمانى فى كل الأحوال . فهو يقطع أحيانا تسلسل الأحداث ليعود للوراء ، مما يسبب خلطا وارتيبا . ودور المؤرخ كما يراه أوغسطين هو بذل جهدا لإعادة الترتيب الزمانى للأحداث والا أصبح « الأمر بلا حل » (٦٢) إلا أن هذا لا يعنى أن يعطى المؤرخ لنفسه حرية مطلقة فى هذا الأمر ، بل عليه ألا يفعل ذلك إلا عندما يتأكد أن ثمة مشكلة تقتضى تدخله . ومدينة الله مليئة بمحاولات إعادة ترتيب الأحداث الواردة فى الكتاب المقدس بهدف جعله منطقى وواقعى السياق . وكان أوغسطين واعيا بمحاولته تماما ولذا يردد فى كل خطوة من خطوات هذه المحاولة « سأذكر مثلا سيكون دليلا على إمكانية ما أقدم » (٦٣)

وخير مثال على تلك الخطوة المنهجية هو مثال بنوة عابر لسام . جاء فى سفر التكوين «وسام أبو كل بنى عابر أخو يافث الكبير ولد له أيضا بنون» (سفر التكوين الإصحاح العاشر ، الآية ٢١) . وأكد أوغسطين أن عابرا هذا لا يعقل أن يكون ابنا لسام بل هو أحد أفراد الجيل الخامس من ذريته وما ذكره الله قبل سائر ذرية سام إلا ليؤكد على أن العبرانيين الذين إشتق إسمهم من عابر ينتسبون لسام . تجاوز النص المقدس اذن فى رأى أوغسطين حقه تاريخية ليبرز أمرا ، وعلى المؤرخ أن يلتفت لهذا وأن يدركه وأن يعيد ترتيب الوقائع ليعيد للسياق تسلسله المنطقى والواقعى والتاريخى (٦٤) .

### ثالثا : النقد التاريخى

أما الأخذ بالنقد التاريخى فيتضح فى رفض أوغسطين صراحة وبكل جرأة لبعض الروايات التاريخية فى الكتاب المقدس بسبب عدم اتفاقها ومنطق الواقع وقوانينه . ومن هذا المنطلق رفض ما جاء فى الكتاب المقدس عن بناء قابيل أو أبنة لمدينة بأكملها . وعلل أوغسطين رفضه هذا بأن فردا لا يستطيع بمفرده أن يفعل ذلك وبأن المدينة بحكم تعريفها هى مجموعة من الناس تربط بينهم صلات اجتماعية وهو ما يتنافى مع كون فرد واحد هو الذى بناها . وذهب إلى أن الأقرب للصواب أن تكون عائلة قابيل قد تضخمت حتى أصبحت شعبا يمكنه أن يبنى مدينة ويسكنها (٦٥) . بيد أوغسطين الذى كان يجسروا على رفض ما لا يقبله العقل من الروايات التاريخية كان حريصا أيضا على تبرير هذا اللامعقول حتى يحافظ على جلال الكتاب المقدس . وفيما يتعلق بروايتنا هذه ذهب إلى أن الكتاب المقدس لا يذكر إلا من لعبوا دورا فى تكوين مدينة الله سواء كان هذا الدور مباشرا أم غير مباشر من خلال ذريتهم (٦٦) .

## رابعاً : التأويل الرمزي أو التفسير المجازي

أما أهم الخطوات المنهجية التاريخية على الإطلاق ، والتي برع أوغسطين في استخدامها إلى أبعد الحدود فهي التأويل الرمزي المعتمد على التحليل اللغوي . ولقد جعلت هذه الخطوة آخر خطوات المنهج الأوغسطيني لأن أوغسطين كان يلجأ إليها في حالة عجز الخطوات السابقة ، من سد للثغرات وإعادة ترتيب للأحداث ونقد تاريخي ، عن حل المشكلة التي يواجهها . وغني عن القول إن أوغسطين كان يستخدم تلك الخطوة المنهجية في دراسته للنصوص التاريخية الواردة في الكتاب المقدس فحسب إذ لم يكن في حاجة لإستخدامها في دراسته للكتابات التاريخية الأخرى .

ولقد سبق أن بينت ما آل إليه هذا المنهج اليهودي الأصل في المسيحية . وبقي أن أوضح الأصول التي أستقاه أوغسطين منها . بعد أن اطلع أوغسطين على هورتنسيوس شيشرون الذي أشعل عنده حب « الحكمة » . أقبل بدءاً من سن التاسعة عشرة على الكتاب المقدس ليعمل فيه عقله وليفهم حكمته ، فصدمة سذاجة نصوصه التي رآها غير جديرة بأن تقارن ببلاغة شيشرون ! وعلى أثر ذلك تحول إلى المانوية باحثاً عن الحقيقة فيها وسرعان ما وجدها هي الأخرى عاجزة عن شفاء غليله . ثم لجأ للأفلاطونية المحدثه باحثاً فيها عن ضالته ، وبينما هو على هذا الحال استمع لإحدى عظات القديس امبرواز اسقف ميلانو التي كان يفسر فيها الكتاب المقدس مستخدماً التأويل والمفاهيم الأفلاطونية المحدثه ، فادرك ان الكاثوليكية هي الحقيقة ، وإنها قادرة على الوقوف في وجه هجمات المانوية ، وذلك على عكس ما كان يعتقد سلفاً (٧٦) . ادرك أوغسطين أن المعنى الحرفي للكتاب المقدس قد ينقرّ أما سبر غوره والوقوف على جواهره ، وهو ما يتحقق بمنهج التأويل ، فيكشف عن حكمة هي ضالة الانسان . وفي رأى ان تحول

أوغسطين للكاثوليكية يرجع الفضل فيه فى حقيقة الأمر لمنهج امبرواز ، وأن « رواية الحديقة » التى سمع فيها صوتا يناديه طالبا منه قراءة الكتاب المقدس هى رواية مختلفة فى أغلب الظن لإبراز اهتدائه للكاثوليكية بشكل درامى فخيم ، أو بما يشبه المعجزة الإيمانية . وتوضيحا لذلك أقول أن أوغسطين كان قد وقف على المذاهب الفلسفية المختلفة ، وكان يعرف المسيحية معرفة دقيقة اذ لقنته إياها أمه القديسة مونيكا ولكنها لم تكن ترضى عقله ولا تفسر له مختلف القضايا التى طالما أرقته إلى أن اكتشف منهج التأويل على يدى القديس امبرواز ، فتبين له أن بالامكان حل كل المشاكل الفكرية الفلسفية ، والعقائدية بالرجوع للكتاب المقدس الذى يحتوى على كل الحقيقة أو كل الحكمة وذلك بفضل منهج التأويل هذا . وتفسيرا لما أزعج من أن تحول أوغسطين للكاثوليكية لم يأت نتيجة لمعجزة إنما نتيجة لوقوفه على منهج التأويل تفسيرا لهذا الزعم يمكننى القول أن أوغسطين كان يحيا فى حقيقة الأمر طوال الوقت صراعا فكريا عنيفا أو تمزقا بين طرفين . أما الطرف الأول فهو الكتاب المقدس الذى لم يستطع فى حقيقة الأمر الخلاص من سطوته اذ جذبه إليه أمه الكاثوليكية منذ نعومة اظافره . والإنسان لا يستطيع الخلاص بسهولة مما شب عليه . ومشكلة الكتاب المقدس ان نصوصه يعارض ظاهرا الكثير منها العقل . واما الطرف الثانى فهو المذاهب الفكرية المختلفة التى قد ترضى العقل ولكنها تتعارض وتعاليم المسيحية . ومعنى هذا أن النص المقدس كان محور حيرة أوغسطين فلما عثر على المنهج المناسب للتعامل معه أقبل عليه باحثا فيه عن الحقيقة . وإن دل هذا على شئ فإنما يدل على أن مشكلة النص وقراءته كانت قد طرحت نفسها عليه فى القرن الخامس ، وعلى أن مشكلة أوغسطين كانت فى حقيقتها مشكلة منهجية وليست مشكلة مذهبية !

وكان منهج امبرواز يتلخص فى تلك القواعد التى وردت فى الآية السادسة من الاصحاح الثالث من رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس «الحرف يقتل ولكن الروح تحيى» . ويبدو أن امبرواز هذا كان جريئاً فى استخدامهم لهذا المنهج ، ولا يعرف له حدوداً حتى أن أوغسطين قال عنه «عندما كان يزيح الستار الصوفى كان يكشف عن المعنى الروحى بحيث يبدو المعنى الحرفى وكأنه ينطوى على ضلالة»<sup>(٦٨)</sup> ولقد قيد أوغسطين منهج امبرواز التأويل ببعض القيود ونجح فى إحكامه مما جعله وسطاً بين التأويل المطلق والتفسير الحرفى ، ادراكاً منه أن منهج التأويل إذا ما طبق بلا حذر فهو ينتهى فى أغلب الأحيان الى التلاعب بالافكار، وخاصة إذا ما كان صاحبه يريد أن يسرب أفكاراً جديدة جريئة مستخدماً للتضليل صيغاً قديمة مألوفة . وقد صرح فى مؤلفاته إن هذا المنهج لن يصلح لمناقشة لا الهراطقة ولا المنشقين . ومن أجل هذا وضع أوغسطين قواعد دقيقة لهذه الإداة المنهجية الخطيرة. ألا وهى التأويل . وقبل أن أعرض لمراحل التأويل أود أن ألفت النظر إلى أمرين شديدي الأهمية أولهما أن أوغسطين كان لاهوتياً من طراز عجيب إذا كان يعنيه بناء جهازه المنهجى قبل الإنطلاق فى تأملاته ، وهو ما يعنى أن للرجل قيمته الاستمولوجية التى لا تقل عن قيمته المذهبية على عكس ما تدعيه النظرة السطحية لفكره . وثانيهما أن التأويل الرمزي الذى أعرض له فى هذا المقام كخطوة من خطوات المنهج التاريخي عند أوغسطين كان فى الحقيقة منهجاً عاماً استخدمه أوغسطين إستخداماً واسعاً فى بناء كل مذهب لاهوتى وإذا اضطرت لتناوله من حيث تطبيق أوغسطين له فى مجال دراسة التاريخ فحسب دون المجالات الأخرى .

صحيح أن منهج التأويل الرمزي ليس من ابتكار أوغسطين بل هو من ابتكار فيلون اليهودى ، وصحيح أن بعض اللاهوتى المسيحية استخدموه

قبله ، ومنهم على سبيل المثال استأذنه امبرواز إلا أن فضل أوغسطين يتمثل في كونه أول من استخدم هذا المنهج في مجال دراسة التاريخ . وكان أوغسطين في استخدامه لهذا المنهج موفقا كل التوفيق وإن إعترض البعض على استخدامه له في مجال التاريخ . وفي اعتقادي أن أوغسطين رأى أنه لا حرج في استخدام هذا المنهج في مجال التاريخ لأن الحقيقة التاريخية عنده كانت جزءاً من الحقيقة المسيحية الكلية ، والمنهج الذي يصلح لتفسير الكل يصلح كذلك لتفسير الجزء .

ولكن لما لجأ أوغسطين أساسا لمنهج التأويل الرمزي أو التفسير المجازي؟ لجأ أوغسطين لهذا المنهج لأنه آمن بأن الكتاب المقدس الذي يحتوى على «الحقيقة التاريخية الكلية» كتاب صعب ملى بالغموض وبالأسرار مما يجعل المرء يعجز أحيانا عن تحديد المعنى الذي يشير إليه هذا الكتاب ، أى مما يجعل المرء يعجز عن تحديد قصد الكاتب . "scribentis intentio" ولكن بما أن بولس الرسول يقول في رسالته الثانية إلى أهل تيموثاوس (في الأصحاح الثالث الآية ١٦ ) « إن كل الكتاب هو موحى به من الله ونافع للتعليم والتوبيخ للتقويم والتأديب الذي في البر » فارتد من البحث عن معنى خفى يستتر وراء المعنى الحرفي الظاهري الغامض وادانتنا في هذا البحث هي التأويل . ولقد عالج أوغسطين منهجه هذا بالذات في « المذهب المسيحي » De Doctrina Christiana في الباب الثالث ، ولقد لخصه في هذه القاعدة « إن كل ما جاء في الكتاب المقدس ولا يتعلق مباشرة بالإيمان وبالأخلاق لابد من اعتباره معنى مجازيا » (٦٩) . التأويل إذن هنا يهدف إلى التفسير أو هو يلعب دور التفسير . ونلاحظ أن التأويل عند أوغسطين يختلف عنه عند الفلاسفة المسلمين وخاصة عند الشارح ابن رشد.

فبينما كان التأويل عند ابن رشد من حق الفلاسفة فحسب الذين يمكنهم وحدهم بفضل اكتشاف المعنى الباطنى العميق المستتر وراء المعنى الظاهرى البسيط، فإن أوغسطين اعتقد أن التأويل لا يكشف لنا عن معنى أعمق ولا عن رؤية أكثر صفاء للحقيقة إنما هو يكشف وحسب عن أحد مفاهيم العقيدة البسيطة والتي تتلخص فى حب الله وحب القريب (٧٠) وهنا يطرح سؤال بدهى نفسه على أوغسطين ألا وهو لما يريد الله منا أن نبذل كل هذا العناء فى التأويل أو التفسير طالما أن المعنى الباطنى هو معنى بسيط للغاية كان يمكن الافصاح عنه مباشرة دون تكليف المؤمنين كل هذا العناء ؟ ويجب أوغسطين إجابة مسيحية سبرغور المسيحية فوقف على جوهر دعوتها : أن الله يريد منا فى الحقيقة أن نبذل هذا الجهد أو أن نقوم بهذا التمرين exercitatio الذى له قيمته الذاتية . ان الهدف من بذل جهد التأويل هو هذا الجهد نفسه ! يقول فى المذهب المسيحى ( ob- in qua " scuritate) proficere noter intellectus non solun inventionione , verum etiam exercitatione deberet " ) (الغموض ) لا يكون اكتشاف الحقيقة وحده هو المفيد لعقولنا بل أيضا المران الذى يتحقق بواسطة تعقلها ( أى الحقيقة ) « (٧١) .

وبالرغم من إهتمام أوغسطين الشديد بالمعنى الخفى ألا أن المعنى الحرفى أو اللغوى للنص المقدس لم يكن بأقل أهمية عنده . والاهتمام بالمعنى الحرفى تقليد أخذته الغرب عن مدرسة انطاكية . ولقد انطلق أوغسطين دائما فى تأويلاته من فكرة أن المعنى الحرفى هو الأساس القوى لكل تفسير مجازى . وبالفعل نلاحظ أنه خصص جزءاً كبيراً من أعماله التفسيرية لدراسة المعنى الحرفى أو اللغوى ad litteram لمختلف أجزاء الكتاب

المقدس، كما نلاحظ أن منهج التفسير المجازى عنده ينقسم الى مرحلتين أساسيتين أولاهما هي التفسير المباشر أو الحرفى للنص التى تحدد المعاني الحرفية للالفاظ "signa propria" وهى تنقسم كما سنرى إلى عدة خطوات ، وثانيهما التى تلى المرحلة الأولى وتعتمد عليها كل الاعتماد هي مرحلة التأويل والتى تحدد المعانى المجازية signa translata<sup>(٧٢)</sup>.

أما المرحلة الأولى من منهج التأويل فتتكون من عدة خطوات إستعارها كلها من مناهج الثقافة القديمة التى تكون فى أحضانها والتى كانت تستخدم فى تفسير النصوص الأدبية . وأول هذه الخطوات هي خطوة «القراءة» lectio والمقصود بها قراءة الكتاب المقدس عدة مرات حتى يكون مضمونه حاضرا دائما فى الذهن ، بل حتى يكون محفوظا عن ظهر قلب وبحيث يمكن استرجاعه واستخدامه والاستشهاد به فى أى وقت . والدور الأساسى لهذه القراءة باعتبارها خطوة من خطوات التأويل هو أنها تمهد للعمل الفيلولوجى التالى ، أى تجعل القارئ يعتاد لغة الكتاب المقدس ، وتمكنه من أن يفرق بين النصوص الواضحة وتلك التى ستحتاج لمزيد من الجهد لاحتوائها على معان غامضة ambigua signa أو obscura signa<sup>(٧٣)</sup>.

وثانى خطوات التفسير الحرفى أو اللغوى هي الشرح enarratio وفيها يوضح الشارح كل التركيبات اللغوية الغامضة أو الغير دقيقة والكلمات أو التعبيرات الغير مألوفة والتى أفرزتها القراءة الدقيقة السابقة ، ويعتمد الشارح فى هذا المقام على معرفة دقيقة باللغة وبقواعدها وعلى قدرة فائقة على تحليل النص . وأعمال أوغسطين التفسيرية العديدة تشهد بقدرته الفائقة على تطبيق هذه الخطوة كما تشهد بدرايته العميقة بأسلوب الكتاب المقدس المختلف تماما عن أسلوب أى نص آخر<sup>(٧٤)</sup> . ومدينة الله مليئة بتطبيقات رائعة لهذه الخطوة .

أما الخطوة الثالثة فهي التحقيق *emendatio* بالمعنى الذى كان سائدا فى هذه الفترة من بدايات العصور الوسطى . والمقصود بالطبع تحقيق الكتاب المقدس الذى كانت له ترجمات لاتينية عديدة عن اليونانية سواء تلك المنتشرة فى أفريقيا أو فى إيطاليا ، كما كانت له الترجمة الشهيرة التى قام بها القديس جيروم عن الأصل العبرى . ونتيجة لتعدد الترجمات واختلافها كان التردد أكبر عند تحديد المعنى المقصود فى النص ، ولذا كان لابد من القيام بعملية تحقيق للنص الأمر الذى يتطلب لا مقابلة النسخ اللاتينية فحسب بل الأصول اليونانية أو العبرية كذلك <sup>(٧٥)</sup> . وقارئ أعمال أوغسطين التفسيرية يلاحظ أنه لم يكن يحقق النص أولا ثم يشرع فى تفسيره وإلا كنا جعلنا التحقيق هو الخطوة الأولى فى مرحلة التفسير الحرفى للنص ، إنما هو كان يقوم بالتحقيق كلما صادفته مشكلة فى النص وهو بصدد شرحه أى وهو يقوم بالخطوة الثانية ، ومعنى هذا أن الخطوتين الثانية (الشرح) والثالثة (التحقيق) متدخلتان . وكان أثناء مقارنة الترجمات بعضها ببعض الآخر يفضل أحدها ليعتمد عليها ومعيار تفضيله هنا هو التأكد من أن الترجمة أو النسخة التى يعتمد عليها هى الأقرب للأصل ، علما بأن الأصل عنده هو اليونانى أو العبرى على حد سواء . ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن أوغسطين لم يكن يعرف العبرية ، ولم يكن فى إفريقيا من يعرفها إلا اليهود الذين كان أوغسطين لا يحبهم وبالتالي لا يستعين بهم ، ولذا كان الرجوع للأصل العبرى عنده يعنى الرجوع إليه لا بشكل مباشر بل من خلال ترجمة القديس جيروم له وهى تلك الترجمة التى اشتهرت باسم الـ *Vulgate* وإن كان عنوانها الأصلى *ex hebraeo* . والغريب أن أوغسطين نفر من تلك الترجمة التى قام بها صديقه لأنها كانت تعارض فى كثير من النقاط الترجمة اليونانية الشهيرة والشائعة فى عصره والمعروفة باسم السبعينية *Septante* وهى أيضا بالطبع ترجمة عن الأصل

عبرى ، وهى تلك الترجمة التى أعتمد عليها كل التراث اللاهوتى المسيحى منذ أن كتب العهد الجديد ، وهى أيضا التى قام عليها مذهب الكنيسة الكاثوليكية . ونفور أوغسطين من ترجمة صديقه جيروم كان مرجعه الى إنه كرجل من رجال الكنيسة كان يهمله فى المقام الاول الالتزام بالترجمة التى اعتمدتها الكنيسة الرومانية ، والتى إكتسبت بناء على ذلك نوعا من القداسة لا يقل عن قداسة النص الأصيل<sup>(٧٩)</sup> وقبل أن ننهى حديثنا عن التحقيق عن أوغسطين لابد لنا من تأكيد أنه لم يكن يحقق نصوص الكتاب المقدس الا بهدف شرحها بعد ذلك .

أما المرحلة الثانية من منهج التأويل فهى التى ينطبق عليها إسم التأويل بالفعل لأنها تعنى بالتفسير المجازى للنص بعد أن يتم تحديد معناه الحرفى ، وبعد التحقق من سلامته أى بعد قيام المفسر بما سنسميه اليوم بالنقد الخارجى فى مناهج التحقيق التاريخى . وإذا كانت المرحلة الأولى أى مرحلة التفسير الحرفى أو اللغوى تحتاج لقدرات عالم اللغة ، فان المرحلة الثانية تتطلب الاستعانة بكل المعارف العلمية وبالفلسفة ، وعلى رأس المعارف العلمية تأتى المعرفة باللغات . ومدينة الله مليئة بمحاولات أوغسطين للتفسير المجازى المعتمد على اللغة ، فمثلا تأول اسم آدم عندما وقف على دلالاته فى اللغة العبرية بأنه يعنى الإنسان على الإطلاق، أى أنه يدل على الجنسين معا أى الذكر والانثى ، ويستشهد على صحة رأيه بما جاء فى سفر التكوين (الاصحاح الخامس ، الآيتان ٢-٣) "يوم خلق الله الانسان على شبيه الله عمله ذكرا وانثى خلقه وباركه ودعا اسمه آدم يوم خلق" وذهب الى إنه لم يكن من قبيل الصدفة اطلاق اسم شيث على ابن آدم لأن هذا الاسم يعنى البعث الذى هو من نصيب الانسانية ، أما اسم إينوش ابن شيث فيعنى الرجل فحسب . أطلق الله هذه الأسماء على هؤلاء الأشخاص ليذكر لتاريخ الانسانية ولدلالاته ، فآدم يرمز باسمه لعملية توالد البشر بعضهم عن بعض وهو ما يحتاج للذكر والانثى ، أى هو يرمز لاستمرار

الانسانية وتواصلها . أما إيتوش ويعنى الرجل فيرمز الى أن بعد البعث (باعتبار أنه ابن شيث الذى يعنى البعث) لن يتوالد الانسان وبالتالي فلا حاجة لتمايز الجنسيتين . كما تأول اسماء المدن فمثلا بابل تعنى الخلط وأورشليم تعنى السلام<sup>(٧٧)</sup>

ولم يتوقف أوغسطين بالطبع عند تأويل الاسماء إنما تأول الأحداث أيضا وأبرز مثال على ذلك تأويله لقصة الطوفان . فمما لا شك فيه إنها قصة حقيقية تاريخيا ، وبالتالي فروايتها فى العهد القديم هى سرد تاريخى صادق توقف أوغسطين طويلا لاثبات صحته ولدحض كل الحجج التى يسوقها البعض للنيل من صحتها . ولكنها فضلا عن ذلك هى قصة ذات دلالة رمزية لأن كل عناصرها يمكن أن تكون لها دلالات رمزية روحية ، فالسفينة ترمز للكنيسة والحيوانات التى إمتلأت بها السفينة تشير الى مختلف الشعوب التى سيمتلئ بها قلب الكنيسة سواء أكانت شعوبا طاهرة أم غير ذلك . وكل هذه الشعوب تنتظر نهاية العالم كما إنتظرت الحيوانات نهاية الطوفان . لقد جاءت هذه القصة فى العهد القديم إذن لتصور للأجيال التالية المتعاقبة حقيقة علاقة الكنيسة بمسيرة الانسانية وبخاتمتها على الأرض<sup>(٧٨)</sup>

حتى سكوت الكتاب المقدس عن بعض الامور أو إسقاطه بعض الوقائع المفترض منطقيا حدوثها وذكرها تأوله أوغسطين ببراعة شديدة ، حتى الصمت جعل له قديسنا دلالاته البليغة ومن الامثلة الشهيرة على صمت الكتاب المقدس إغفاله لذكر كل الاسماء ابناء ادم وذريتهم واكتفاؤه بذكر بعضهم فحسب<sup>(٧٩)</sup>

وكان العلم الطبيعى مما إستعان به أوغسطين فى تأويله المجازى ، هذا بالرغم من نزعة الافلاطونية التى كانت تدفعه للأهتمام بالعلم الرياضى أكثر من اهتمامه بالعلم الطبيعى . والاستعانة بالعلم البيعى واضحة فى كل تفاسيره ، وخاصة فى تفسيره لسفر التكوين، الذى تتضح فيه إستعانتة

بنظرية العناصر الاربعة والمادة الاولى الارسطية ، وينظريات العود الابدى وتكوين السماء وطبيعة الكواكب وحركتها . ولم تكن معالجته للمسائل الطبيعية بدافع من البحث عن المعرفة اذ كان لا يرى لمثل هذه المعرفة أية جدوى لتحقيق خلاص المسيح<sup>(٨٠)</sup> إنما هو يعرض للمسائل الطبيعية لانها مما طرحه السابقون من الفلاسفة أو لأن بعض الوثنيين أو أضعاف الإيمان كانوا يطرحونها عليه لعلاقتها بما جاء فى الكتاب المقدس ، ولانها مسائل من شأنها إذا أسئ فهمها إن تهدد العقيدة ولذا لابد من البت فيها . كان كل هم أوغسطين أذن بيان أن ما جاء فى الكتاب المقدس ليس متناقضا ، وليس عبثا وأنه يمكن إن يتفق مع ما هو معروف عن طبيعة الاشياء - natu- ra rerum . أما فيما يتعلق بالفلاسفة فكان ينصح يعرض آراء الفلاسفة بدون خوف إذا ما إتفقت مع القيدة ، ولذا كان يكثر من الإستعانة بكتاى شيشرون هورتنسيوس والجمهوريه<sup>(٨١)</sup>

واضح من عرضنا لخطوات منهج التأويل عند أوغسطين بإعتباره إحدى خطوات منهجه التاريخى إن صاحبه إلتزم بالحرص والدقة فى تأسيسه فجعله خليطا من التفسير الحرفى اللغوى والتأويل الرمزى ، مما أتاح له إستغلال التفسير فى التأمل الفلسفى أو اللاهوت التاريخى . وبفضل هذا المنهج نجح أوغسطين فى تفسير كل تاريخ البشرية منذ خلق الله لآدم فى عصره ، بل نجح فى تبين الخطة الالهية لهذا التاريخ بل وهدفه ومغزاه ، ولقد إستطاع كذلك ، بفضل إستخدامه لهذا المنهج ، تأويل التاريخ تأويلا يجعله دافعا عن المسيحية ضد الاتهامات التى كانت توجه اليها فى زمنه.

الا إنه بالرغم من هذا النجاح الذى خلد إسم أوغسطين فقد كان قديسنا لاينتبه أحيانا الى أن غموض المعنى فى النص المقدس ليس مقصودا إنما مرجعه لسوء الترجمة فيندفع بسبب هذه الغفلة لتأويل النص حيث لا حاجة له البتية . وفى أحيان أخرى كان يتأول بعض الكلمات تأويلا خاطئا نتيجة لجهله بدلالة هذه الكلمات الحقيقة فى التراث اليهودى ، أو نتيجة لجهله بنمط حياة اليهود فى عصرهم السالفة<sup>(٨٢)</sup>

وفى ختام هذا الفصل نقول إن عبقرية أوغسطين تمثلت فى إدراكه إن المسيحية فى عصره كانت فى إحتياج شديد لمن يقوم بالدفاع عنها ولن يوضح ويصحح مفاهيمها فى العقول ، وفى تصديه هو لهذه المهمة ببراعة شديدة بأن صاغ تصور المسيحية للتاريخ صياغة فكرية "معقولة" ومقبولة بقدر المستطاع . ونعنى بتصور التاريخ هنا تصور بدايته ، ومساره ، وغايته ، وهدفه ، وعلّة وجوده . فما المسيحية فى حقيقة الأمر عندنا الا رؤية للتاريخ !! فإذا إتفقنا على هذا تبينت لنا خطورة وأهمية عمل أوغسطين . ولم يكتف أوغسطين بتحديد رؤية المسيحية للتاريخ بل حدد كذلك المنهج المناسب لبناء هذه الرؤية . قدم أوغسطين إذن للمسيحية المذهب والمنهج معا ، ولقد كان واعيا تماما بذلك وعرض لمشروعه الهائل هذا فى مؤلفه الضخم الذى أطلق عليه إسما موحيا الا وهو *Doctrina christiana* الذى يمكن ترجمته «بالعقيدة المسيحية» أو "المذهب المسيحى". وفى هذا المؤلف إستبدل أوغسطين بالثقافة العتيقة مشروعا لثقافة جديدة هى الثقافة المسيحية ، كتب له النجاح والسيطرة على العقل الغربى طويلا حتى زلزلته الارسطية العربية الى تبناها البرت الكبير وتلميذه العظيم توماس الاكوينى فى القرن الثالث عشر.



## هوامش الفصل الثاني

١ - بارنز ( هارى المر ) : تاريخ الكتابة التاريخية ، ترجمة محمد عبد الرحمن برج ، مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، ص ٦٧ .

٢ - نفس المصدر السابق ص ٥٩ إلى ص ٦٢ . Dawson ( christopher ) : Augustine and his age , in D'Arcy and other : saint Augustine , Meridian books, new york , 1957 , p. 17 .

٣ - زيعور ( على ) : أغوستينوس ، مع مقدمات فى العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة ، دار إقرأ بيروت ١٩٨٣ ، ص ٢٦ ،

٤ - معجم اللاهوت الكتابي ، اشرف على الترجمة نيافة الانبا انطونيوس نجيب ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٦ ، ص ٢٩٥ .

٥ - نفس المرجع السابق ص ٢٩٥ إلى ٢٩٧ .

٦ - نفس المرجع السابق ص ٢٩٨ إلى ٤٠٠ .

7 - Initiation Théologique , par un groupe de théologiens , tome IV L'économie du salut , les Editions Interprétation du Cerf , Paris 1954 , p . 813 .

8 - Marrou ( Henri Irénée ) : Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin , librairie J. Vrin , Paris 1950 . p . 18 á 21 .

9 - Augustinus : De Civitate Dei Contra Paganos , Lipsiae Sumtibus Ernesti Bredtii , 1877 , I , 35 , p. 37 .

10 - La Cité de Dieu : III , 49 , P. 500 .

11 - Marrou : Opcit , p. 34 .

12 - Marrou : Ibid . p. 38 .

وهي فكرة كررها كثيرا طوال معالجته في ص ٧١ و ص ٧٨ على سبيل المثال

13 - Foulquié (p) avec la collaboration de Raymond Saint - Jean : Dictionnaire de la langue philosophique , Presses universitaires de France , Paris 1962 , pp. 21 - 22 .

14 - J. Maritain : Pour une philosophie de l'histoire , dans Ibid , p. 22 .

15 - Foulquié : Opcit , pp. 190 - 191 .

16 - Marrou : Opcit , p. 79 .

17 - Guitton ( Jean ) : le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin , Boivin et Cie éditeurs , paris 1939 , p. 324 à 328 .

18 - Confessions : 15 no.18 , p. 308 .

19 - Ibid : Liv , XI , chap . XV , no.17 , p. 308 .

20 - Ibid : Liv XI, chap . XVII , no. 22 , p. 311 .

21 - Ibid : Liv . XI , chap . XVIII , n.o. 23 , p. 312 .

22 - Ibid : Liv XI , chap , no. 22 , p. 311 .

23 - Ibid : Liv XI , chap . XXII, no. 2 ,p. 314 .

24 - De Musica : Lib , VI , C. VI , C. VII , no. 19 , dans Martin : Saint Augustin , pp. 268 - 269 .

25 - De genesi contra Manichaeos , lib . I , c. II , no. 3 et 4 , dans Martin : Ibid p. 269 .

26 - Enarratio in psaume cXXVII , 15, dans Marrou : L' Ambivalence du temps , pp . 48 - 49 .

27 - Enarratio in psaume XXXVIII , 9 dans Marrou : Ibid , p 44 .

28 - Marrou : Ambivalence , p. 46.

29 - Enarratio in psaume XXXVIII , 7 , dans Ibid p. 42 à 44 .

30 - De la cité de Dieu : XIII , 10 , p. 217 .

31 - Ibid : XIII , 16 , p. 220 .

32 - Marrou : Ambivalence , p. 71 à 76 .

33 - Ibid : p. 43 - 44 .

34 - Enarratio in psaume XXXIV, 9 dans Ibid, p.22 .

35 - Marrou : Ambivalence , p. 7 .

36 - De la Cité de Dieu : XVIII ,3 ,6 , 8 , 12, 22, 24 .

- 37 - Ibid : XV , 4 p. 274.
- 38 - Marrou : Opcit : p. 31 - 32 .
- 39 - Ibid : p. 12 .
- 40 Shotwell ( J. Th ) : The history of history , new york 1939 , pp. XXV - XXVI .
- ٤١ - بارنز : تاريخ الكتابة التاريخية، ص ٦٩ إلى ٧١ .
- 42 - Shotwell : opcit , p. 65 .
- ٤٢ - بارنز : تاريخ الكتابة لتاريخية ص ٦٨ .
- 44 - Shotwell : Opcit , p. 365 .
- 45 - guitton : Opcit , p. 306 .
- 46 - Ibid :p. 307 .
- 47 - Ibid : p. 306 - 307 .
- 48 - Marrou : saint Augustin et la fin de la culture antique , pp. 363 - 364 .
- 49 - La Cité de Dieu : XVIII , 54 . p. 509 à 512 .
- 50 - Marrou : Opcit , p. 415 - 419 .
- 51 - Ibid L p. 466 .
- 52- Ibid : 419 .
- 53 - Ibid : pp. 462 - 463 .
- 54 - Ibid : pp. 466 - 467 .
- 55 - La Cité de Dieu : XV , 8 . p. 282 .
- 56 - Ibid : 1V , 34 , p. 77 .
- 57 - Copleston (F) . Histoire de la philosophie , la philosophie médiévale d'Augustin à Scot Casterman , paris 1964 , p. 95..
- 58 - La Cité de Dieu L 1V , 34 . p. 77 .
- 59 - Ibid : XV, 7 . p. 281 .
- 60 - Béde ( griffiths) L'expérience chrétienne . Mystique hindoue , traduit de l'anglais par charles H . de Brantes , Rencontres , Editions da Cerf, Paris 1983 , p. 37 .
- 61 - La Cité de Dieu : XV , 15 , p. 286 .
- 62 - Ibid : XVI , 15 , p. 334 .

63 - Ibid : XV , 15 , p. 286.

64 - Ibid : XVI , 3 , pp. 318 - 319 .

65 - Ibid : XV, 8, p. 283 .

66 - Ibid : XVI , 3 , p. 320 .

٦٧ - زيعور : أغوستينوس : ص ٢٥٠ .

68 - Confessions : VI , p. 123 .

69 - De Doctrina Christiana : 111 , 10 (4) dans Marrou : Saint Augustin et la fin de la culture antique : p. 479 .

70 - Ibid : 11 , 6 (8fin) dans Marrou : Ibid : p. 303 .

71 - Ibid : 1V , 6 (9fin) dans Marrou : Ibid : p. 487 .

72 - Marrou : Saint Augustin et la fin de la culture antique: pp. 492 - 493 .

73 - De Doctrina Christiana : 11 , 2 , dans Marrou : Ibid p. 423 à 425 .

74 - Ibid : 11 , 11 , 111, 4 . dans Marrou : Ibid : pp. 426 - 427 .

75 - Ibid : 11 , 11 , 11 , 15 , dans Marrou pp. 430 - 431.

76 - Marrou : Saint Augustin et la fin de la culture antique , p.324 p 432 à 441 .

77 - La cité de Dieu : XV , 17 , p. 221 .

78 - Ibid : XV , 27 , pp. 311 - 312 .

79 - Ibid : XV1 , 12 à 15 , p. 331 à 336 .

80 - Enchiridion : XV, 59 , p. 207 à 209 .

81 - De Doctrina Christiana : 11 , 16 , dans Marrou : Opcit : p.444 à 453 .

82 - Marrou : Opcit : pp. 481 - 482 .





## الفصل الثالث



### محرك التاريخ

#### أ - نهيد :

محرك التاريخ قضية من قضايا فلسفة التاريخ الأساسية عاجها أوغسطين معالجة لاهوتية فتحوّلت عنده من قضية من قضايا فلسفة التاريخ إلى قضية من قضايا لاهوت التاريخ الذي دشّنه صاحب مدينة الله .

من الذي يحرك التاريخ في رأى أوغسطين ؟ سؤال لا يطرح لأن الإجابة عنه لا يختلف عليها اثنان فهو الله بالطبع ووسيلته هي اللطف . أما السؤال الذي يمكننا طرحه ومحاولة الإجابة عنه فهو ما هو دور البشر في صنع تاريخهم ؟ وللإجابة عن هذا السؤال لابد من معالجة مفاهيم أوغسطينية عديدة ، هي مفاهيم لاهوتية خالصة استخدمها أوغسطين لتفسير تاريخ البشرية مما أسفر عما نسميه بلاهوت التاريخ عنده . أما هذه المفاهيم فهي ستة : اللطف الإلهي والخطيئة والجزاء وعلم الله المسبق والقدر والإرادتان الإلهية والإنسانية ، وهي مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً بحيث إن من يعالج كل منها على حدا عليه أن يبذل جهداً هائلاً حتى لا يدمر هذا الفصل المصطنع علاقات حيوية تربط بينها في وحدة عضوية تماماً .

ولن نتضح لنا مفاهيم أوغسطين هذه إلا إذا ربطناها بالظروف التاريخية التي صاغها أوغسطين فيها ومن أجلها . كان الدفاع عن المسيحية الذي سبق لنا الحديث عنه هو هم أوغسطين الأول ودافعه لصياغة العديد من

نظرياته ومفاهيمه ومنها هذه لتي تعنينا فى هذا المقام . عاصر أوغسطين محاولات تطوير المسيحية وعلى رأسها محاولة بيلاج ودوناط وكانت المحاولة الأولى أى محاولة بيلاج هى التى أثارت أكثر من غيرها إذ اعتبرها تهديداً حقيقياً للكاثوليكية ، ولذا أخذ على عاتقه التصدى لضلالات هذا المذهب وتحديد مفاهيم الكاثوليكية بدقة .

أما ضلالات بيلاج كما صاغها تلميذه المخلص سليستيوس Celestius والتي أدانها مجمع قرطاجنة المنعقد فى عام ٤١١ فلا يعنينا منها إلا خمس أولها أن الله خلق آدم فانياً بحيث يكون مصيره الموت سواء أخطأ أم لا ، أى بعبارة أخرى أن طبيعة آدم لم تكن قبل الخطيئة طبيعة فائقة للطبيعة تتمتع بالبرارة وبالخلود . وثانى هذه الضلالات أن خطيئة آدم هى خطيئته هو وحده وليست خطيئة كل البشرية وهو ما يعنى نفى الخطيئة الأصلية، ذلك المفهوم العزيز على الكاثوليكية والذي تفسر به ضرورة تجسد الله فى المسيح لتحقيق خلاص البشرية منها . وثالثها وهى مزيج من الضاللتين السابقتين تذهب إلى أن الأطفال يولدون فى حال شبيه بحال آدم قبل الخطيئة أى يولدون بدون وصمة الخطيئة الأصلية التى ارتكبها آدم وهو ما يترتب عليه نفى الاعتقاد بأن الموت والشهوة هما من آثار خطيئة آدم الأصلية . أما الضلالة الرابعة فتذهب إلى أن المسيح لم يأت ليخلص كل الجنس البشرى بل المؤمنين فحسب تماماً كما أن آدم لم يتسبب فى وصم كل البشرية بالخطيئة الأولى وبالتالي فهو ليس مسئولاً عن جعلها فانية، وتذهب الضلالة الخامسة إلى أن الإنسان يمكنه أن يكون بلا خطيئة وأن يتبع التعاليم الإلهية بلا معاناة ، والدليل على هذا أنه قيل مجيء المسيح وجد أناس بلا خطيئة كما أن الشريعة اليهودية السابقة على عهده الجديد كانت تهدى البشر لطريق كسب الجنة مثلها مثل الإنجيل<sup>(١)</sup> .

وغنى عن القول إن هذه الضلالات تقوم على فكرة محورية جوهرية شديدة  
الخطورة من حيث إصطدامها بشدة بالمعتقدات المسيحية الأساسية ، ونعنى  
بهذه الفكرة استقلال حرية إرادة الإنسان استقلالاً مطلقاً عن الله ، وهو ما  
يعنى قدرته الغير مقيدة سواء حيال الخير أم حيال الشر . وهذه الفكرة  
الجريئة هى ركيزة لمفهوم لا يقل جرأة هو مفهوم علاقة الله بالإنسان . ووفق  
هذا المفهوم يكون الله خلق الإنسان ومنحه فى نفس الوقت الحرية . وهذه  
الحرية التى يسميها بيلاج ( أو تلميذه سليستيوس ) القدرة على الخير  
Possibilitas boni هى المنحة الوحيدة التى منحها الله للإنسان ولأنها  
منحة لا ينتظر الله فى مقابلها شيئاً من الإنسان فهى اللطف . وأى قيد من  
الله عليها من شأنه أن يقضى عليها أى أن بيلاج جعل حرية الإنسان  
مستقلة تماماً عن الله . ويستدل بيلاج على صحة رأيه بأن القديسين الأبرار  
فى العهد القديم كانوا بلا خطيئة ونجحوا فى تحقيق الكمال المطلق فى  
ذاتهم بواسطة حرية إرادتهم<sup>(٢)</sup> . ومما لا يخفى على أحد إن هذا المذهب  
المارق فى نظر المسيحية المجدد فى نظر أصحابه يصور الله على أنه مجرد  
مشاهد لدراما التاريخ وليس محركاً لها ويجعل الإنسان مستقلاً تماماً عن  
إلاهة . ومن العجيب أن هذا المذهب بإختلاطه بالرواقية انتهى إلى نوع من  
الإلتزام الأخلاقى المتشدد لم ينتبه إليه إلا القليلون إذ انصب جل الاهتمام  
على الجانب العقائدى منه . ومما ذهب إليه هذا المذهب فى تشدده أن  
الأثرياء الذين لا يتخلون عن ثرواتهم هم من المغضوب عليهم ! وكان طبيعياً  
أن يساهم هذا الإلتزام المتشدد فى نشر هذا المذهب بعض الإنتشار<sup>(٣)</sup> .

ولأن ما كان يشغل أوغسطين فى المقام الأول هو مفهوم اللطف الإلهى  
والذى من أجله عالج كل المفاهيم اللاهوتية الأخرى مما استحق معه لقب

فيلسوف اللطف الإلهي ، فقد ركز في هجومه على مذهب بيلاج على مفهومه الخاطيء عن اللطف . وأسفر هذا الهجوم عن تبلور كامل لنظرية أوغسطين عن اللطف تلك النظرية التي تتطوى على المفاهيم الخمسة الأخرى التي سبق لنا الإشارة إليها . ولتيسير العرض والإيضاح نرى معالجة الخطيئة الأولى عنده معالجة منفردة وبذل قصارى الجهد لتجنب تشويه هذا المفهوم إذا ما انتزعناه انتزاعاً عقلياً من الوشائج الوثيقة التي تربطه بالمفاهيم الأخرى ثم معالجة الثالث : الجزاء والقدر وعلم الله المسبق ، ثم أخيراً معالجة إرادة الله وعلاقتها بإرادة الإنسان .

## ٢- الخطيئة الأولى واللطف الإلهي :

أكد أوغسطين في تصديده لبيلاج وأنصاره عدة حقائق أولها أن الخطيئة الأولى هي التي حرمت آدم من نعمة الخلود تلك النعمة التي كان الله قد من بها عليه عند خلقه . يقول في كتابه الصغير الحجم الكبير الأهمية " الموجز " " بعد أن نفى ( آدم ) من هذا المكان ( الجنة ) بعد خطيئته ، فرض ( الله ) عليه ، وعلى ذريته التي لوث بذورها بالرديلة ، عقوبة الموت ... وهكذا فإن كل انسان ينحدر منه ومن زوجته الملعونة بذورها لأنها كانت أداة خطيئته ، ... ستلحق به الخطيئة الأصلية " (٤) . ولقد أسفر صراع أوغسطين مع أنصار بيلاج عن تطوير أدخله هو على مفهوم الخطيئة الأولى . فبينما كان آباء الكنيسة السابقون عليه وخاصة اليونان منهم يركزون على مسألتى القصاص والتأديب اللتين من شأنهما إبراز مسئولية آدم الشخصية عن خطيئته ، أبرز هو متأثراً في هذا بالقديس امبرواز الجانب المقابل أي المسئولية المعنوية لكل الجنس البشري عن خطيئة آدم . وعلل ذلك بأن الخطيئة الأولى مختلفة عن سائر الأخطاء التي يمكن للجنس البشري أن يرتكبها من حيث أنها ليست من قبيل الأفعال التي تنسب لصاحبها فحسب

وإلا نسبت لأدم دون غيره من أبناء ذريته ، إنما هي في حقيقتها عصيان لإرادة الله وبالتالي فهي قد وصمت كل أبناء مقترفيها أى كل ذرية آدم<sup>(٥)</sup> . ولقد استعان القديس أوغسطين بلبورة هذا المفهوم عن الخطيئة الأولى بمفهوم آخر سبق لنا الحديث عنه ألا وهو مفهوم وجدة الإنسانية الذى سبقه إليه آباء الكنيسة وإن لم يوظفوه هذا التوظيف الواسع كما فعل أوغسطين<sup>(٦)</sup> . ولقد اعتبر أوغسطين الإنسانية كلها مخطئة وبالتالي فهي كتلة أو جماعة ملعونة Massa Damnata . ولقد استخدم أوغسطين تعبيرات عديدة للدلالة على هذا المعنى فالإنسانية عنده Massa Luti أى جماعة ملوثة أو Massa Peccati أى جماعة خاطئة ، أو Massa Irae أى جماعة ضالة ، أو Massa Damnationis أى جماعة ملعونة ، أو Mas- Mortis أى جماعة فانية. الخ ، وبسبب الخطيئة الأولى أصبح كل الجنس البشرى يعانى فى الحياة الدنيا من الجهل ، والعبودية للشهوة ، وضعف الإرادة ، وضرورة المعاناة فى الحياة ، وذوق الموت . إلا أن الله رحمة بالإنسانية وحبا لها تجسد فى المسيح ليفديها ويخلصها من خطيئتها الأصلية . وهنا يثار سؤال: هل خلص المسيح كل الإنسانية من الخطيئة ؟ ولعب التشاؤم الذى سيطر على أوغسطين كنوع من الندم على حياته الماجنة السابقة على إيمانه بالمسيحية دوراً كبيراً فى تحديد إجابته عن هذا السؤال : إن المسيح لا يخلص إلا من اختاره الله أى من إشتهله بلطفه . يقول : " إن كل إنسان ينحدر على حدا من نفس الكتلة الملعونة منذ البداية ولكن الله مثله مثل صانع الأوانى الخزفية استخرج من نفس الكتلة كلاً من أبناء المجد وأبناء العار"<sup>(٧)</sup> .

خطيئة آدم أو الخطيئة الأولى ليست عادية بل هي عصيان ، تمرد على الله ولأنها كذلك فقد تحملت الإنسانية كلها وزرها لأن الإنسانية تكون وحدة واحدة . هكذا فسر أوغسطين الخطيئة الأولى ببراعة .

وأوغسطين الذى لا يشغله سوى ربط التاريخ باللاهوت أو تفسير التاريخ باللاهوت قسم تاريخ الإنسانية إلى أربع مراحل انتقضت الثلاث الأولى منها أما الرابعة فما زالت الإنسانية فى انتظارها. أما المرحلة الأولى فهى تلك " التى خيبت عليها ظلمات الجهالة الكثيفة ( أعمال الرسل : الاصحاح ١٧ ، الآية ٣٠ ) والتى نحيا فيها وفقاً للجسد بدون أية مقاومة من العقل " . وهذه المرحلة هى المرحلة الأولى على الأرض أى المرحلة الأولى من تاريخ البشرية وهى ذات الوقت المرحلة التالية على سقوط آدم من الجنة . أما المرحلة الثانية فهى تلك المرحلة التى تبدأ بنزول الشريعة اليهودية وهى تلك المرحلة التى عرف فيها الإنسان خطيئته . ومن يخطئ فيها " يخطئ وهو يعرف أنه يخطئ فيسقط بذلك فى براثن عبودية الخطيئة " . أما المرحلة الثالثة فهى تلك التى بدأت بتجسد المسيح وفيها «تسمو فى الإنسان رغبة مقاومة الجسد بفضل فضيلة المحبة " . أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهى مرحلة سلام النفس التى تعقب انتهاء الحياة على الأرض . إذن " فى هذه الحالات الأربع المختلفة تقع الأولى قبل الشريعة (اليهودية) والثانية فى ظل الشريعة ، والثالثة فى ظل اللطف والرابعة فى اكتمال وكمال السلام " (٨) .

واضح من النص السابق أنه لن ينجو من الخطيئة الأولى إلا من ينعم الله عليه بلطفه أو من اختاره الله فحسب ، هؤلاء فقط هم الذين سينتقلون للمرحلة الرابعة من مراحل تاريخ الإنسانية ، أى مرحلة مدينة الله حيث السلام الكامل . فهل يستحق هؤلاء المصطفون هذا الإصطفاء الإلهى ، أم أن هذا الإصطفاء غير مفيد بأى شئ ؟ ولقد رد أوغسطين صاحب العقلية الجدلية وصاحب النضال الطويل مع المذاهب الخارجة على الكاثوليكية ، على هذه الأسئلة الشائكة بنظريته عن الجزاء .

### ٣ - الجزء والقدر وعلم الله المسيح :

ترتبط هذه المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض الآخر ارتباطاً عضوياً في مذهب أوغسطين ، بحيث أن أى محاولة لمعالجة كل منها معالجة مستقلة من شأنها إما تدميرها جميعاً أو السقوط في تكرار معيب وهو ما حدث لبعض المعالجات بالفعل<sup>(٩)</sup> . لا سبيل إذن إلا بمعالجتها سوياً . ولابد من البدء بمفهوم الجزء لأنه بمثابة المحور الذي يدور حوله المفهوم الآخران . وجد أوغسطين نفسه بين نارين فهو إذا ربط اللطف الإلهي بالجزء أى جعل اللطف جزءاً من الله على أفعال البشر يكون قد قيد بشكل ما حرية الله المطلقة وجعل اللطف مشروطاً بأفعال العباد وهو أمر مستحيل عقائدياً . وهو من جهة أخرى إذا فصل فصلاً تاماً بين الجزء واللطف بحيث لا يخضع هذا الأخير إلا لحرية الله المطلقة، يعرض نفسه للإتهام من قبل المتربصين بالكاثوليكية بالقول بنوع من الظلم الإلهي لأولئك الذين لم يمنحهم الله لطفه . واختار أوغسطين النار الثانية لإتفاقها مع العقيدة وإن كان فعل ذلك بعد لف ودوران في متاهات واستدلالات معقدة حتى إذا اقترب من العبث العقلي توقف فجأة ليؤكد المقولات الإيمانية مستعيناً بالنصوص المقدسة التي تؤكد مفارقة أن اللطف ليس جزءاً على أفعال الشر وأن الله عادل . أى أن أوغسطين منى بالفشل الذي يلحق بكل مجتهد في مجال تعقل الكاثوليكية .

وأوسع وأدق معالجة أوغسطينية لتلك المفارقة هي التي جاءت في كتابه الشهير " الموجز " . يبدأ بنص للرسول بولس من رسالته إلى أهل رومية ذكر فيه قول الرب " كما هو مكتوب أحببت يعقوب وأبغضت عيسو " ( الإصحاح التاسع : الآية ١٣ ) . والإشارة هنا ليعقوب وعيسو وهما ما زالا بعد في عالم الغيب لم يولدا ولم يأتيا في الدنيا بعد بما يجعلهما يستحقان أو لا

يستحقان لطف الله . ويستشهد أيضاً بنص آخر من ذات الرسالة " لأنه يقول لموسى إنى أرحم من أرحم وأترأف على من أترأف . فإذا ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذى يرحم " ( الإصحاح التاسع الآيتان ١٥ - ١٦ ) ويتساءل مع بولس هل هذا ظلم ويجيب معه بالنفى ويعطى حب الله لأحد الأخوين وهو يعقوب وكراهيته للآخر وهو عيسو بالرغم من أن الاثنين ينتميان للإنسانية الخاطئة الملعونة التى سبق وأن تحدثت عنها بأن الله " أحب يعقوب بدافع من الرحمة المطلقة وكره عيسو وفق حكم صائب " ولا يفسر لنا أوغسطين علة رحمة الله بأحد التوأمين ولا علة بطشه وكراهيته للثانى بل يكتفى بالقول " إنه لغز عميق " (١٠) . وهكذا الحال مع لاهوتى الكاثوليكية الأعظم إذا ما استعصى عليه التعليل العقلانى سارع بالقول إننا أمام لغز علينا قبوله . ويحاول صياغة هذا اللغز فى مبدأ " أن اللطف وحده هو الذى يميز بالفعل المفتدين Redemptos من الضالين Perditiونis ، الذين كان يجمع بينهم فى كتلة ضياع واحدة حالهم المشترك الذى انحدروا إليه " . والله لا يسأل عن اصطفاؤه للبعض دون البعض الآخر وفى مساءلته تطاول لا يغتفر " بل من أنت أيها الانسان الذى تجاوب الله ( رسالة بولس الرسول إلى أهل روميه ؛ الإصحاح التاسع الآية ٢٠ ) ... ومما لاشك فيه أنه ( الله ) فى مواجهة مثل هذه المشكلة يعيد للإنسان الإحساس السليم بقدراته ، وكلامه ( الله ) قاطع يقيناً ولكنه ذات دلالة عقلية عالية حقيقة " (١١) . وبالطبع نحن لا نرى فى تلك الإجابة من قبل الله أية دلالة عقلية . وحقيقة الأمر أن أوغسطين حل هذه القضية الشائكة بمبدأ عقائدى ايمانى ألا وهو " أن الأمر كذلك لأنه كذلك " وكان يمكنه أن يذكره لنا منذ البداية بدلاً من هذه الاستدلالات المعقدة المتشابكة التى توقع القارئ فى متاهة بدلاً من أن تهديه .

فصل إذن أوغسطين بين الجزاء واللفظ فصلاً تاماً جاعلاً هذا الأخير خاضعاً لإرادة الله وحده ولا علاقة له بأعمال البشر . ويلوح لى أن أوغسطين بهذا الفصل القاسى قد قضى على كل أمل للإنسان فى أن يشارك فى صنع مصيره وبالتالي فى صنع التاريخ . إن اللفظ هو المحرك الوحيد للتاريخ ، وكل ما يملكه الإنسان هو قبوله لقدره فهو إما من المصطفين الذين خصهم الله بلطفه ، وإما من المغضوب عليهم المحرومين من هذا اللفظ .

واعتبر أوغسطين القدر *Praedestinatione* بمثابة اعداد أو تمهيد لللفظ *Gratia Praeparatio* بل عرفه بأنه كذلك . وقضية القدر عنده قضية لاهوتية بحتة ، بمعنى أن أوغسطين لم يسع لإثباته كما أنه لم يسع لبسط علاقته بحريتنا أى حرية اختيارنا وحرية إرادتنا إنما اكتفى بعرض ما جاء بصده فى العقيدة . وهذا العرض جاء مباشراً فى كتابه " الموجز " وضمنياً فى سائر أعماله ولذا سنضطر للإستعانة بنصوص " الموجز " دون غيره .

إن الله حر تماماً فى توزيعه للنعم على عباده " لا يتحقق شىء إلا وقد أراده العلى القدير ، إما بأن يجعله يتحقق أو يحققه هو بنفسه " (١٢) ولا دخل لأعمالنا فى هذا ولا يمكن أن تشوب قدر الله شائبة ظلم *Iniquitas* . ولن نستطيع أن ندرك حقيقة القدر عنده إلا إذا أدركنا أن مذهبه متمركز حول الله *Théocentrique* . إن الله يفعل ما يشاء لمن يشاء فى الوقت الذى يشاءه . وربما استطعنا فهم هذه المقولة لو عرفنا أن أوغسطين كان يربط القدر بعلم الله المسبق ، إلا أنه جعل هذا العلم ليس علماً بما يستحقه البشر من جزاء بقدر ما هو علم بالنعم التى قرر الله أن يمنحها للبشر من أجل تحقيق خلاصهم . إن الله لديه علم مسبق بكل الذين سيصطفاهم

ليخلصهم ، وهو قد حدد مسبقاً عددهم ، وهو يعرفهم فرداً فرداً ، وهو قد أعد لكل منهم الوسائل التي لا ترد والتي سيتحقق بها اللطف . أى أن الله يعلم مسبقاً الأعمال الخيرة التي سيقومون بها والتي سيستحقون بها كلاً من الخلاص ودخول الجنة ، وإن لم تكن هذه الأعمال هي شرط الإصطفاء الإلهي . لا فضل للعباد إذن إنما كل الأمور قد حددها القدر في علم الله المسبق . ولن يتحقق الخلاص للمصطفين إلا ليكون تجلياً لرحمة الله . أما الآخرون فسيطردون من السماء بسبب خطاياهم التي يعرف الله مسبقاً أنهم سيرتكبونها ! ولو كان الله قد أراد خلاص هؤلاء الهالكين Reprobi لإستطاع ذلك لأنه لا توجد إرادة سيئة إلا واستطاع الله تبديلها " من سيكون ملحدًا وأخرق إلى حد القول أن الله حيال الإرادات السيئة للبشر لا يستطيع تبديل تلك التي يريد تبديلها للخير عندما يريد وحيثما يريد " (١٣) ولكنه بدلاً من أن يفعل ذلك ترك هؤلاء الهالكين لعنادهم (١٤) .

هل يعنى اختيار الله للبعض ليكونوا من الهالكين أنه اتخذ حيالهم قراراً ايجابياً باللعنة ؟ أن نصوص أوغسطين سواء فى " الموجز " أو فى غيره من الأعمال توحى بذلك أى أنها توحى بأن الله " يقدر " للبعض اللطف ad Gratiam كما يقدر للبعض الآخر العقاب . وبالرغم من أن هذا الاختيار غامض بالنسبة للبشر إلا أنه عادل تماماً " إنه ( الله ) ... قد أحسن استخدام الشر ذاته لإهلاك الذين قدر لهم مسبقاً وبشكل عادل القصاص ، ولتخليص الذين قدر لهم مسبقاً بفضل رحمته الخلاص " (١٥) وبشكل عام قصر أوغسطين استخدام لفظة القدر على حديثه عن المصطفين أما عند حديثه عن الآخرين فهو يشير اليهم بتعبير " المتخلى عنهم " وكأن القدر هو من نصيب المصطفين فحسب لأن القدر هو فى حقيقة الأمر تمهيد للطف .

وإذا كان الإنسان يستطيع أن يتحكم فى مسار أفكاره فإنه لا سلطان له على الأشياء والصور التى هى موضوع هذه الأفكار، وبما أن الصدفة لا دخل لها بما نحن بصدده فلا بد من التسليم بأن الله هو الذى يتحكم فى أفكار الإنسان التى تحدد إرادته . ليس هذا فحسب بل أن الله يعرف مسبقاً ما هى إستجابات إرادة الانسان حيال كل فكرة من هذه الأفكار بالرغم من أن هذه الإرادة حرة تماماً . إذن علم الله المسبق يحيط بكل سلاسل الموضوعات التى إما يختارها الإنسان بحرية كاملة أو يرفضها . إى أن الله هو الذى يحدد اختيارات الإنسان طالما هو الذى يحدد له الأفكار التى ستترتب عليها اختياراته<sup>(١٦)</sup> . إن الله يعرف مسبقاً كل الخيارات التى تطرح على الإنسان ويعرف تلك التى سيحققها الإنسان . إن عالمنا المتحقق بكل تاريخه ليس إلا واحداً من ملايين العوالم التى كان الله يستطيع تحقيقها . وبحرية مطلقة إختار الله أحدها ليتحقق بكل تفاصيل تطوره التاريخى وبالتالى بكل من فيه من مصطفىين وهالكين . وهذا هو القدر . إن معالجة أوغسطين لموضوع القدر هى عرض أمين للمعتقد الكاثوليكي من خلال متأهات من الاستدلالات المتشابكة ، ولذلك يشعر القارئ بالدوار أثناء محاولته تتبع عرض أوغسطين الذى كان هدفه الوحيد محاولة فهم أعماق هذا اللغز الإلهى ألا وهو القدر وإن لم ينجح إلا فى ايجاد دور لا مخرج منه . وبعد أن عالجنا نظريتي الخطيئة الأولى وكل من الجزاء والقدر والعلم المسبق وهما النظريتان اللتان تتكون منهما نظريته الكبرى عن اللطف الإلهى تلك النظرية التى حققت لأوغسطين شهرته كمنظر للكاثوليكية والتى منحته لقب لاهوتى اللطف الأعظم ، أصبح من الضرورى معالجة تلك الإشكالية الكبرى ألا وهى علاقة كل من الله والإنسان بالتاريخ . وسبيلنا

الوحيد لذلك هو معالجة العلاقة بين ارادة الله وارادة الإنسان تلك العلاقة التي عجزت تمامًا عن إدراك كنهها بالرغم من قراعتى لنصوص أوغسطين مراراً وبتأتى. وفى محاولة من الالتزام بالأمانة العلمية سأجتهد فى عرض هذه العلاقة اعتماداً على النصوص مع الإمساك عن التقييم والنقد اللذين من شأنهما العصف بها .

## ٤ - ارادة الله وارادة الإنسان :

علاقة ارادة الله بارادة الانسان من أهم قضايا لاهوت التاريخ بشكل عام ومن أهم القضايا الأوغسطينية بشكل خاص . ما هو حجم الدور الذى تلعبه ارادة الانسان فى صنع التاريخ ؟ وما هو حجم الارادة الإلهية فى هذا الشأن ؟ تلك أسئلة شائكة حاول أوغسطين الإجابة عنها بحرص شديد فكان يبدو فى معالجاته وكأنه يسير فوق حبل رفيع مشدود فوق فوهة بركان ... إلا أنه نجح دائماً فى عدم السقوط وإن كان الثمن أحياناً التحايل والمراوغة والتهرب من الإجابة الصريحة .

يلاحظ أوغسطين أن البشر يميزون بين الخير والشر ولكنهم لا يفعلون الخير دائماً ، فأغلبهم يرغب فى ذلك ولكنه لا ينجح ، وعدد قليل فحسب هو الذى يفعل الخير . وفسر ذلك بأن الأهواء هى التى تعوق تحقيق الانسان لإرادته وهى التى تكبل حريرته . واستنتج أوغسطين من هذه الملاحظة النفسية أن الأهواء لابد وأنها هى التى تحكم فى آدم فارتكب الخطيئة الأولى . والله وحده هو الذى فى إمكانه أن يساند الانسان فيخلصه من هذه الأهواء ويجعله يختار الخير . وهذه المساندة هى ما يسميه الكتاب المقدس باللفظ الإلهى . والله يخبرنا بوضوح أنه اختار من ينعم عليهم بلطفه وبالخلاص ، وترك الآخرين ليضلوا فيكونوا ملعونين . وهو يعترف أن هذه الأفكار الصادمة لنا مما لا يمكن تعقله وكل ما نستطيعه حيالها هو الإيمان

بها. إن مشكلتي الخطيئة الأصلية واللفظ الإلهي من المشاكل التي لا  
تحتل التأويل لأن ما ورد بصدها في الكتاب المقدس واضح تماماً .

ويعجز أوغسطين عن التفسير وهو يعالج علاقة إرادة الله بإرادة البشر  
ويكتفى بتقرير الحقائق الإيمانية المسيحية . ومن هذه الحقائق أن الله قادر  
على أن يجعل كل إرادات البشر خيرة ولكنه لا يفعل . لما ؟ لا يجيبنا  
أوغسطين إنما يكتفى بالقول بأن الله عندما يجعل إرادة البشر خيرة فهو  
" يفعل ذلك بدافع الرحمة ، وهو عندما لا يفعل فذلك يكون بدافع حكم  
اتخذه " . ويتساءل مع بولس الرسول " أعل عند الله ظلماً " ويجيب نفس  
إجابته " حاشا " ( رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الإصحاح التاسع  
الآية ١٤ ) . وينهى أوغسطين معالجته بقوله " إن ذلك سر عميق بقدر ما  
هو نافع " (١٧) .

يجب قبول إرادة الله مثلما فعل بولس الرسول من قبل . ويدرك أوغسطين  
أن البعض سيعتقد أن الرسول بولس عندما عجز عن التبرير والتفسير  
أخرس ساءله بتذكيره بعظمة الله ، ولذا لا يفوته الدفاع عنه قائلاً " في  
مواجهة مثل هذه المسائل يجب تذكير الإنسان بحقيقة إمكانياته ، ولذا  
فعبارة الرسول ذات دلالة عقلانية عالية " (١٨)

هل فقد آدم حرية الاختيار أو حرية لإرادة والاثنتان لهما نفس الدلالة عند  
أوغسطين بارتكابه للخطيئة الأولى وسقوطه للأرض ؟ يتأول البعض عبارات  
أوغسطين بهذا المعنى ويدينونه . وهم يستندون في رأيهم هذا لما جاء في  
كتابه " الفساد واللفظ " في الفصل الثاني عشر الفقرة السابعة والثلاثين  
وفي كتابه " ضد جوليان " في عدة مواضع منه . وحقيقة الأمر أن أوغسطين  
لم يقل أن آدم فقد حريته في الاختيار بين الخير والشر بل قال إنه فقد

الحرية الخيرة الخالية من أى هوى ، أى تلك التى فطره الله عليها ، وإن بقيت لأدم ولبنيه حرية الاختيار التى قد تفسدها الأهواء . وبعض نصوصه توحى بأن الانسان يستطيع بجهد له ساندته الله بلطفه ، أن يحقق الخير . وفى " مواعظه " لم يكن أوغسطين يكتفى بتشجيع المؤمنين وبحثهم على فعل الخير بقوله " بما أنكم لا تعرفون إذا كنتم من المصطفين أم لا ففاضلوا وكنائكم كذلك " بل كان يقول لهم صراحة فى بعض الأحيان " إن الأمر يتوقف عليكم لتكونوا من المصطفين " هل يعنى هذا أن الإنسان بجهدته وإرادته فى إمكانه أن يتحول من قوائم المصطفين إلى قوائم المغضوب عليهم ؟ هل يعنى هذا أن ثمة امكانية لتغيير الخطة الإلهية ؟ لا !! إن الله لديه علم مسبق بالإرادات تماماً كما أن علمه بالخطة التى تتحكم فى تاريخ البشرية مسبق . لن يتحول إذن أحد من قائمة لأخرى ليس لأنه ليس فى مقدور أحد ذلك بل لأن أحداً لن يريد ذلك والله يعرف هذا مسبقاً . وعندما يقول أوغسطين أن الله يجيب إذا ما سئل تحديد المصطفين " أنتم إذا أردتم Vos, si Vultis " فهو يريد القول فى حقيقة الأمر أن الله يجيب " أنتم إذا أردت أن تريدوا " (١٩) أى أن إرادة الله هى المتحكمة فى إرادات البشر .

ما كان يشغل أوغسطين فى المقام الأول هو إرادة الله لا إرادة البشر ، لأن الأولى وفقاً لتصور الكاثوليكية لها هى التى كانت تضعه فى مأزق حقيقى . وتفسيراً لذلك نقول أن الكاثوليكية كانت تصر على كون إرادة الله المطلقة مسبقة وثابتة لا تتفاعل مع أفعال البشر سواء أكانت هذه خيرة أم لا إذ أن الله قد قدر مسبقاً مصير عباده . وكان من شأن هذه القدرية الصارمة الساحقة المثبطة لهمم البشر الساعين لنيل رحمة الله بواسطة التزامهم فى أعمالهم بالطريق المستقيم ، كان من شأنها دفع العقل البشرى

للاحتجاج والخروج على الكاثوليكية . ومن هذه الاحتجاجات البيلاجسيوسية التي عاصرها أوغسطين ، والتي ذهبت إلى أن هذا التصور الكاثوليكي يسلب الانسان كل ارادة وكل فاعلية ، ومما يتتقى معه مفهوم الجزاء سواء أكان ثواباً أم عقاباً . ولمواجهة هذا المأزق غير أوغسطين موقفه من قضية علاقة ارادة الله بإرادة البشر تغييراً ملحوظاً وإن كان تغييراً ظاهرياً فحسب . وكان التغيير لصالح الارادة البشرية من خلال التراجع بعض الشيء عن التصور الشديد الصرامة لإرادة الله التي لا تستجيب لاجتهادات البشر . تراجع أوغسطين عن مفهومه السابق لإرادة الله كما كان يعرض له في كتاباته الأولى وأضفى عليه نوعاً من المرونة بأن ميز بين وجهين للارادة الإلهية ، فهي من وجه ارادة مطلقة غير مقيدة ، وهي من وجه آخر مقيدة بأعمال البشر . وحتى يرفع التناقض الناجم عن القول بالإطلاق وبالتقييد في آن واحد أكد أن البشر الذين يستحقون الخلاص ما كانوا ليستحقونه أصلاً لولا أن الله اصطفاهم مسبقاً بفضل لطفه ليكونوا كذلك . أى أن ارادة الله تسبق ارادة هؤلاء وتدفعها دفعا . وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام هذه الحقيقة الجلية : أن إرادة الله هي الوحيدة الإرادة الحققة . ولقد عبر عن هذه التفرقة الدقيقة في كتابه " ضد جوليان " Contra Julian ، وعلى وجه التحديد في الكتاب الأول منه ، في الفقرة ٤٢ من الفصل الثامن من الباب الرابع، وعبر عنها كذلك في " الموجز " في الفصل الثالث بعد المائة، والعمالن كتبهما عام ٤٢١ . كما عبر عنها في " الفساد واللفظ " De Correptione et gratia في الفقرة ٤٧ من الفصل الخامس عشر منه، وهو ذلك الكتاب الذى ألفه فى عام ٤٢٦ . ولعل النص التالى من الموجز يوضح لنا هذا التغيير الذى حدث فى تصور أوغسطين لإرادة الله . يقول «يجب فهم الآية التى جاء فيها " يريد خلاص كل الناس " ( رسالة بولس

الرسول الأولى إلى ثيموثاوس ؛ الإصحاح الثانى ، الآية ٤ ) على أنه لا خلاص إلا للذين أراد لهم الله ذلك . فالمعنى المراد هنا ليس أنه لا وجود إلا للذين أراد الله لهم الخلاص بل أنه لا يحصل على الخلاص إلا من أراد هو ( الله ) له هذا ، وأنه يجب رجاؤه أن يريد ذلك لأننا سنخلص بالضرورة إذا أراد هو ذلك<sup>(٢٠)</sup> واضح من تحليل النص أن أوغسطين وجد نفسه فى مأزق. فهو إما يقبل ما يقول به بولس الرسول مؤسس الكاثوليكية على ظاهره بمعنى أن الله يريد خلاص كل البشر ، الأمر الذى لا يمكن القول أنه متحقق فى الواقع لأن ثمة من يفضح سلوكهم فساداً يحول بالقطع دون لطف الله بهم وخلاصهم ؛ وإما أن يتأول هذه الآية بما يجعلها تتفق مع الواقع من أن البعض يستحق اللطف والخلاص والبعض الآخر لا . وإختار أوغسطين الحل الثانى وإن كان هذا على حساب مفهوم إرادة الله المطلقة إذ أن إرادة الله تكون فى هذه الحالة مقيدة بإستحقاق البشر للخلاص من عدمه .

إلا أن هذه التفرقة بين إرادة الله المطلقة العامة التى يُمنح بمقتضاها كل البشر الخلاص دون اعتبار لمدى استحقاقهم له ، وبين إرادة الله المقيدة بأعمال البشر والتى يُمنح بمقتضاها الخلاص لمن يستحق فحسب ، كانت فى واقع الأمر تفرقة صورية فحسب ، أو بمعنى أصح هى مراوغة وخداع من قبل أوغسطين ليفلت من المأزق الذى يجد كل كاثوليكي نفسه فيه . وبالفعل يفسر أوغسطين فى بعض نصوصه المتأخرة وهى تلك التى تراجع فيها عن مفهوم الإرادة المطلقة ، يفسر ما يبدو فى الحياة من فاعلية إرادات البشر بأن الله يستخدم هذه الإرادات فى حقيقة الأمر لتحقيق ما يريد هو تحقيقه ، إذ من المستحيل تصور " أن ما يريده العلى القدير يمكن لإرادة

الإنسان أن تحول دون تحقيقه . فلا يوجد ما يُفعل إلا إذا كان العلى القدير قد أراده إما بأن يجعله يُفعل أو يفعله هو بنفسه " (٢١) . فى هذا النص يسحب من الإنسان قدر الفاعلية الذى سبق له وأن منحه إياه فى ذات الكتاب ، ويميز بين وجهى الإرادة الإلهية . فإرادة الله قد تكون إرادة مباشرة تحقق من غير وسائط ما تريد تحقيقه ( الحالة الثانية فى النص والتى عبر عنها بقوله " يفعله هو بنفسه " ) وقد تكون إرادة أذنه - Permis- sive تستخدم ارادات البشر كوسائط ( الحالة الأولى من النص التى عبر عنها بقوله : " بأن يجعله يفعل " ) . إلا أنه بالرغم من هذه التفرقة فإن ما يتحقق فى التاريخ هو دائماً ما أراده الله ، وما دور البشر إذا قدر أن يكون لهم دور فى بعض الأحيان إلا دور الوسائل والأدوات . والقول بغير هذا هو كفر بالله لأن أول ما يجب الإيمان به هو أن الله هو «العالى القدير» كما جاء فى النص ، وهو لا يوصف بهذه الصفة إلا لهذا السبب ألا وهو أن كل ما يريده يستطيعه .

ولقد حير موقف أوغسطين الباحثين فكانوا يختلفون لا فى فهم نصوصه بل فى قراءتها ونقصده بالقراءة هنا المعنى الحرفى للكلمة . وثمة نص شهير ورد فى " الموجز " كان موضع خلاف شهير . ولأهميته نذكره بصيغته الأصلية :- " Nec utique Deus injuste noluit salvos fieri, cum pos- sent salvi esse, si vellet " .

" وبالقطف لم يكن الله ظالماً عندما لم يرد خلاص أولئك الذين كان خلاصهم ممكناً لو أراد " والمشكلة فى هذا النص أنه لو أضيف حرف واحد هو حرف الـ n لكلمة Vellet لتصبح Vellent لتغير المعنى تماماً فبدلاً من " لو أراد " لأصبحت لو أرادوا " وثمة فارق كبير بين الحالتين وفى الأولى إرادة الله هى المطلقة ، وفى الثانية ثمة فاعلية لإرادة البشر . والغريب أن

هذا النص ظل ينشر بكلمة Vellent أى " أرادوا " حتى جاءت نشرة أرنولد Arnauld عام ١٦٤٨ تحمل لأول مرة كلمة Vellet بدلاً من Vellent . ومنذ ذلك الحين والباحثون منقسمون بصدد هذا النص . فرجح البعض إرادة الله المطلقة وقرأ الكلمة Vellet ، بينما أفسح البعض الآخر مجالاً للإرادة البشرية وقرأ ذات الكلمة Vellent . حرف واحد يمكنه أن يبدل موقفاً جوهرياً لأعظم لاهوتى مسيحى ! وبالطبع لكل فريق من الباحثين أدلته وبراهينه<sup>(٢٢)</sup> . ونحن نميل للفريق الذى يرجح إرادة الله المطلقة ، لأن ذلك مما يتفق وسياق النص وروح مذهب أوغسطين .

هذه الحيرة التى وجد أوغسطين نفسه فيها عند تناوله لعلاقة إرادة الله بإرادة البشر كان سببها فى رأينا أخذه بهذا المبدأ الخطير الذى ابتدعه لينظم العلاقة بين العقل والإيمان ، فإذا به يصيح من العوائق فى كثير من الأحيان ، ونعنى به " أؤمن لأتعقل " Credo ut intelligam " . إذ كيف ييسر الإيمان بالأسرار تعقلها ؟! ولقد تحولت هذه الحيرة إلى مأزق عندما كان عليه مواجهة علاقة الله بإرادة آدم الذى عصى ربه ، أى عندما كان عليه تفسير وتبرير وتعقل الخطيئة الأولى . ومما لا شك فيه أن الخطيئة الأولى سر من أسرار المسيحية ومفهوم محير للعقل من شأنه إيقاع العقل فى دور جهنمى إذا ما حاول إقتحامه . فكيف للعقل أن يفسر كون الله خلق آدم خيراً لأنه لا يخلق إلا الخير فإذا بإرادة خليقته هذا تتجه إلى المعصية أى للشر الأعظم ؟! ولم يكن أمام أوغسطين إلا اللجوء للتلفيق وهو ما فعله عندما ذهب إلى أن الله خلق آدم خيراً ومنحه إرادة خيرة أى تتجه لفعل الخير ، وإن كان فى إمكانها لكونها فى جوهرها حرية اختيار، إختيار الشر وهو ما فعله آدم ولذا عد اختياره هذا عصيانياً وخطيئة . يقول فى عبارات بليغة " كان لابد من خلق الإنسان فى بادئ الأمر على نحو يستطيع

الإنسان معه إرادة إما الخير وإما الشر ... ثم كان لابد من جعله ( أى جعل الإنسان ) يفضل الخير إلى الحد الذى يصبح فيه غير مريد للشر دون أن يسلب مع ذلك حرية الإرادة " (٢٣) . ولم يفت أوغسطين تأكيد أن الله كان يعلم مسبقاً بأن آدم سيعصاه وسيخطئ وسيسئ استخدام حرية ارادته ، ولهذا تركه يفعل الشر أى ترك آدم يفعل ما يريد هو لخليقته أن يفعله وما كان يعرف أنه سيفعله . يقول " ولقد وضع الله خطته ، لأنه كان يعرف مسبقاً أنه (أى آدم) سيسئ استخدام حرية إختياره أى أنه سيخطئ ، بحيث يستخدم لتحقيق الخير ذلك الذى سيفعل الشر ، أى بحيث لا تلغى إرادة الإنسان السيئة إرادة الله الخيرة بل تحققها " (٢٤) ، وكان أوغسطين يعرف أن هذا الحديث المجرد مما يصعب فهمه ولذا لجأ للتشبيهات التى من شأنها تقريب المعانى ، فشبه الإنسان بالأرض الطيبة وشبه الإرادة بالشجرة ، والأفعال الإنسانية بالثمار . خلق الله الإنسان خيراً مثله مثل الأرض الطيبة ، إلا أن هذا الإنسان قد يتجه لفعل الخير أو لفعل الشر تماماً مثل تلك الأرض الطيبة التى قد تنبت فيها شجرة خيرة أو شجرة فاسدة يقول " إلا أننا نؤمن أن فى الأرض الطيبة يمكن أن ينبت الكرم كما يمكن أن ينبت فيها الغاب . ومثل الشجرة الفاسدة لا يمكن للإرادة الفاسدة أن تثمر ثمرات طيبة ، أى أعمالاً خيرة ، إلا أن الطبيعة الإنسانية التى هى خيرة يمكن أن تخرج منها إما إرادة Volontas خيرة Bona أو إرادة شريرة Mala " (٢٥) . وأوغسطين يقصد بتشبيهه الطبيعة الإنسانية كما خلقها الله بالأرض الطيبة التمييز بين قوة الإرادة التى هى بطبيعتها خيرة ، وبين فعل الإرادة الذى يمكنه أن يكون خيراً أو شريراً وبالتالي ينتج أفعالاً إما خيرة أو شريرة . ولهذا فهو يشبه الإرادة ويقصد بها فعل الإرادة acte volitif أو volition بالشجرة التى تأتى بثمار من نفس نوعيتها ولو كان

يقصد بالإرادة القوة المريدة *Puissance volitive* لشبهها بالأرض التي لا تعرف مسبقاً أى نوعية من الأشجار ستنتبت فيها (٢٦) .

الطبيعة الإنسانية إذن خيرة بطبيعتها وقوة الإرادة التي خلقها فيها الله خيرة أيضاً بطبيعتها لأن الله لا يخلق إلا الخير ، إلا أن فعل الإرادة قد يكون شريراً فكيف يمكن للخير والشر أن يتعايشا وأن يوجد سوياً فى الإنسان ؟ يفسر أوغسطين ذلك بأن الشر ما كان ليوجد لولا وجود الخير والإثنان بينهما علاقة جدلية وإن كان الخير أقوى قطبيها لأنه يمكن أن يوجد من غير الشر بينما الشر لا يمكنه أن يوجد من غير الخير . " لا يمكنهما ( الخير والشر ) التعايش سوياً فحسب ، إنما الشر لا يمكنه أن يوجد من غير وجود الخير ولا فى مكان آخر إلا فى الخير ، وإن كان الخير يمكنه أن يوجد بدون الشر " (٢٧) .

تتسلل الخطيئة إذن من خلال الفعل الإرادى وليس من خلال القوة الإرادية أو المريدة ، والأولى خاصة بالإنسان والثانية خاصة بالله . والفعل الإرادى يتجه للخير بفضل اللطف الإلهى الذى يحرره من الميل للخطيئة فيصبح حراً بالفعل أو يصبح هو الحرية بعينها *libertas* . وهذه الدرجة من الكمال لم تتحقق إلا عند آدم قبل الخطيئة . وبعد السقوط لم تمنح هذه الحرية تماماً إنما ضعفت قدرتها فحسب بحيث أصبحت عاجزة عن اتمام ما تختاره إلا بمساندة اللطف الإلهى الذى يُمنح للبعض دون البعض الآخر . وتحولت إلى ما يسمى بحرية الاختيار *Libero arbitrio* (٢٨) .

ونعود لهذا السؤال الملح : هل الإنسان مسئول عن أفعاله . وبالتالي هل كان آدم مسئولاً عن خطيئته ، أم أن هذه الخطيئة كانت قدراً ؟ بحثت عن إجابة واضحة عن هذا السؤال فى كل كتابات أوغسطين المتوفرة لدى ، وفى

معالجات كل الباحثين فلم أجد إلا نصاً قد يقدم لنا تفسيراً ويلقى بعض الضوء ، يقول " عندما أخطأت خليقته (خليقة الله) أى الملاك والانسان، أى عندما فعلت لا ما كان يريد، بل ما تريده هي، فإنه حقق ما كان يريد هو حتى بواسطة هذه الخليقة التى فعلت ما لم يكن الخالق يريد ، لأنه يستخدم، باعتباره كائنًا خيراً مطلقاً ، الشرذاته استخداماً خيراً لتحل لعنته على أولئك الذين قدر لهم العقاب وليتحقق الخلاص للذين قدر لهم بدافع رحمته اللطف بهم" (٢٩) . وهو فى هذا النص يفرق بوضوح بين مستويين متناقضين نظر من خلالهما فى آن واحد لهذه المشكلة . أما هذان المستويان فهما المستوى الإلهى ومستوى الخاطئين . فعلى المستوى الإلهى فعل الخاطئون ما كان يريد الله فى نهاية الأمر . وعلى مستوى الخاطئين فعل هؤلاء ما لم يكن يريد الله . ولا تعنى هذه التفرقة أو هذا التمييز ان لكل من المستويين نسقه الخاص بل هما يتدرجان فى هيراركية تجمع بينهما فى نسق واحد ، وتجعل إحداهما وهو المستوى الإلهى يعطو على الآخر ويسيطر عليه ويستخدمه كأداة . فالله يستخدم ارادات البشر لتحقيق ارادته هو ، تلك الإرادة المسبقة أو القدر . ومن الجدير بالذكر أن أوغسطين سيلجأ مرة أخرى لهذه الهيراركية التى يندرج فيها الله وخليقته كما ستبين فى الفصل الخامس لحل مشكلة علاقة السلطة السياسية بالله .

لعله يكون قد إتضح من معالجتنا أن إرادة الله فى نهاية الأمر وبالرغم من كل محاولات أوغسطين لإنقاذ مفهوم حرية إرادة الإنسان وبالتالى مسئوليته عن أفعاله ، هى إرادة مطلقة صارمة لا تقبل شريكا وهو ما يعنى أن الإنسان لا فاعلية له وفقاً لمذهب أوغسطين . وهو ما يعنى أن سيطرة الله على التاريخ سيطرة مطلقة .

## ٥ - الله وحده هو محرك التاريخ :

يقول فيما يشبه القانون " إن الله فى حقيقة الأمر هو الذى يوجه ويتحكم فى كل شىء كما يحلو له وإذا كانت أسباب تدبيره خفية علينا فهل معنى هذا أنها ظالمة " (٢٠) والإجابة بالطبع هى لا . وهذه " الأسباب الخفية " التى يتحدث عنها لن تتضح إلا بالاستعانة بمفهوم لاهوتى آخر هو مفهوم العلم الإلهى المسبق الأزلى الذى سبق لنا الحديث عنه . إن وقت الله هو الأزلية وعلمه كذلك أزلى وهو ما جعل الله يتصور منذ الأزل كل ما سيحدث ، وهو ما يعنى أن الخطة الإلهية لكل ما يحدث فى الكون ومنه التاريخ الإنسانى ، خطة أزلية وإن تجلت للبشر فى الزمان والمكان يقول " إن فعل الله فى المكان والزمان أمر لا يتغير لأن الله وضع نظاماً لكل زمان . وما يجب أن يكون إنما يعرفه الله متحققاً ، وهو يحقق دعوات الذين يلجأون إليه لأنه يعرفها مسبقاً . إن الله يحقق أوامره فى الزمان وهو ينظر للناموس الخالد " (٢١) . إن وقت الله هو الأزلية ، وعندما نقول أن الله " قبل " الخلق كان حراً فى اختيار أى عالم من العوالم الممكنة بكل تفاصيله وأحداثه وكائناته ومنها البشر بتواريخها ، وأنه قد اختار عالمنا هذا بكل تفاصيله ، وفق إرادة حرة مطلقة ، إنما نستخدم تعبير " قبل " لتقريب المعنى للأذهان لأن وقت الله هو الأزلية ، وعلمه أزلى كذلك كما سبق أن قلت وهو ما يعنى أن خطة الله خطة أزلية بما تتضمنه من تصنيف للبشر إلى المصطفين الذين سيحظون باللفظ الإلهى وإلى الهالكين المغضوب عليهم . كل شىء فى التاريخ قد حدده الله سلفاً حتى هدفه قد تحدد أيضاً ونعنى به اكتمال مدينة الله .

لا دور للبشر فى صنع تاريخهم عند أوغسطين فهم مجرد أدوات يستخدمها الله لتحقيق إرادته وكل خطته . قاله هو الذى خلق كل شىء وهو

الذى يتحكم فى كل حياة البشر الاجتماعية والفردية ، وهو الذى أوحى لعقول البشر بما ابتدعوه من علوم وفنون . وهو الذى منحهم النار الأرضية التى يسرت حياتهم وعاونتهم على تلبية احتياجاتهم . وتلخيصاً لكل هذا يقول أن الله " يملأ السماء والأرض بقوة فعلية وليس بطبيعة هى بالقوة . ولهذا فهو يتحكم فى كل خليقته بحيث يجعلها هى نفسها تأتى بأفعالها وتطورها . فبالرغم من أن المخلوقات عاجزة عن أن تكون شيئاً بدونها فهى ليست هو " (٣٢) وإشارته للطبيعة التى يقابل بينها وبين الله من حيث أنها قوة ، بينما الله فعل خالص يتضح مغزاها اذا عرفنا انها إشارة لما سبق أن ذكره فى سياق النص من تأويل فارون Varron للتاريخ (وفارون أحد المؤرخين الرومان الذين كان أوغسطين يستعين بهم لمعرفة تاريخ روما ) وكان فارون قد ذهب الى أن الآلهة المتحكم كل منها فى قوة من قوى الطبيعة هى المحركة للتاريخ . أما أوغسطين فقد جعل الله وحده خالق كل شئ ومحرك كل الأشياء واستخدم للدلالة على ذلك مصطلحاً أرسطياً هو مصطلح الفعل ليجعل الله وحده هو الذى يحول ارادات الشر من القوة إلى الفعل . وبهذا يكون أوغسطين قد حوّل تصور الألهية الأرسطية الذى يحرم المحرك الأول أو الله من كل فاعلية . وصحيح أن الخليقة " تأتى بأفعالها " ولكن الفضل فى ذلك يرجع لله وحده ، ولولاه لما فعلت هى شيئاً ، وبالرغم من هذه التبعية المطلقة من قبل كل المخلوقات لله فهى متميزة عنه تمام التمايز لأنها " ليست هو " . وفى اعتقادى أن أوغسطين بإستخدامه هذه التفرقة بين القوة والفعل ليجعل الله هو الفعل الخالص وعلة فاعلة كان أول من تأول مفهوم الألوهية الأرسطية تأويلاً يجعله يتفق ومفهوم العقيدة سابقاً بذلك كل الفلاسفة اللاحقين له .

والله يفعل ما يشاء وفق ما يشاء ، ولذا ففيما يتعلق بالبشر هو يوزع عليهم الخيرات أو المصائب وفق خطة لا يعرفها غيره دون أن تكون ثمة علاقة بين نوعية البشر ونصيبهم فى الحياة الدنيا بل يبدو الأمر أحياناً وكأن الخيرين أى أبناء مدينة السماء نصيبهم من المصائب والألم أكبر من نصيب أبناء مدينة الأرض (٣٣) . وما يبدو لنا غير مفهوم من قبل الخطة الإلهية أو العناية الإلهية تفسيره فيما يذهب أوغسطين أن كل ما يتعلق بالله ينتمى لنسق مختلف عن النسق الإنسانى ومن هنا عجز البشر عن التفسير والفهم فى بعض الأحيان : يقول : " إنه ( الله ) يفعل وفق نسق من الأمور والأزمنة نجهله نحن ويعرفه هو جيداً ، وهو يلتزم به دون تقيد لأنه هو الذى ينظمه بنفسه باعتباره سيداً ويتحكم فيه وفق ارادته " (٣٤) .

ولا يختلف الأمر على الصعيد التاريخى وعلى صعيد المجتمعات عنه على صعيد الأفراد إذ جعل أوغسطين فاعلية الله وتحكمه الدائم فى شئون البشر والمجتمعات هما الإطار الذى يدور فيه التاريخ . لم يعد التاريخ عنده كما كان عند السابقين عليه من الوثنيين سلسلة من الدورات المتكررة التى لا يجد فيها جديد ، والتى تؤدى كل منها إلى دورة جديدة ، بل أصبح التاريخ فى رأيه يسير فى خط طولى ، خط له بداية وذروة ونهاية ، وتوجد فيه منحنيات جذرية ، مثل التجسد والصلب . وعنده أن التاريخ لا يتكرر أبداً (٣٥) .

والثقة المطلقة فى سيطرة العناية الإلهية على التاريخ ، والثقة فى أن هذه العناية لا بد وأنها خيرة وعادلة جعلت أوغسطين ينظر للتاريخ نظرة كلها تفاؤل . وصحيح أنه فى نصوص عديدة يطلق على العصر الذى يعيشه ، بل ويطلق على كل مسار التاريخ اسم العصر السيئ أو الفاسد - Mali Saecu lum إلا أن الغاية التى يسعى إليها التاريخ أو الهدف الذى إذا ما تحقق

أنهى التاريخ - ألا وهو اكتمال مدينة الله - كانا كفيلاً بجعله يتفاعل .  
ففى نهاية الأمر لابد وأن الله يريد للإنسانية خيراً ولذا لابد وأن تنتهى  
رحلتها على الأرض إلى الخير .

وتطبيقاً لهذا المفهوم عن التحكم المطلق للعناية الإلهية فى البشر  
وتاريخهم فى مجال الحياة السياسية ، ذهب أوغسطين إلى أن الله يمنح  
السلطة والملك لمن يريد ويسلبهما ممن يريد . وهذه فكرة هامة جداً من  
أفكاره اللاهوتية السياسية التاريخية لأنها كانت تتيح له تفسير سقوط روما  
وانتصار البرابرة القوط على روما المسيحية ، وهو عين التفسير الذى دفعه  
إلى تأملاته فى التاريخ . يقول " إن الله ... بما أنه وحده الرب هو الذى  
يمنح ملك الأرض للخيرين والسيئتين وهو لا يفعل ذلك بلا سبب وكأنته  
صدفة لأنه الله وليس القدر " (٣٦) . دافع الله لمنح السلطة لإنسان أو لسلبها  
من آخر قد تكون غير مفهومة ، ولكنها لن تكون ظالمة أبداً ، ولذا لابد من  
طاعة صاحب السلطة . وسنعاود الحديث عن هذه الفكرة فى الفصل  
الخامس عند حديثنا عن علاقة الكنيسة بالسلطة أو بالدولة . يقول أوغسطين  
فى نص بالغ الأهمية : " لننسب سلطة منح الممالك والإمبراطوريات لله الحق  
وحده الذى يخص الخيرين وحدهم بالسعادة فى مملكة السماء ولكنه على  
الأرض يمنح السلطة للخيرين والسيئتين على السواء كما يحلو له .. هذا الله  
الواحد الحق الذى لا يترك الجنس البشرى بدون عدله أو عنايته .. وفى  
الحقيقة فإن الله الواحد الحق هو الذى يوجه كل شىء ويتحكم فيه كما يحلو  
له وإذا كانت أسباب فعله خفية علينا فهل يعنى هذا أنها ظالمة " (٣٧) .

وإذا كان ما يعنى أوغسطين فى المقام الأول هو تقديم الإيمان على  
التعقل فقد كان يشغله مع هذا إضفاء نوعاً من المعقولية على المفاهيم

اللاهوتية خاصة تلك التي تتصل بواقع البشر ، وأحد جوانبه الواقع السياسى . لهذا سعى لإستبعاد شبهة الظلم عن العناية الإلهية ، كما سعى لتبرير الأحوال السياسية المريرة التى تسيطر من آن لآخر عبر التاريخ على حياة البشر ، وعلى رأسها تمتع الطغاة بالسلطة مما يبدو متعارضاً "ظاهرياً" مع عدالة العناية الإلهية ، فذهب إلى أن الله يمنح السلطة أحياناً السلطة للسيئيين من البشر مستخدماً إياهم كأداة أو كوسيلة لتحقيق أمرين: معاقبة الأثمين من الرعايا ، واختبار صبر وإخلاص الخيرين منهم . فالوسيلة هنا وحدها هى الظالمة ولن يعتق الله الحكام السيئيين لأنهم وحدهم المسئولون عن شرورهم ، أما العناية الإلهية فهى دائماً عادلة ويتمثل عدلها فى حالتنا هذه فى عقاب الأثمين واختبار الخيرين أى فى العناية التى سخرت لتحقيقها وسيلة ظالمة . يقول : " ولكن حتى القدرة على الطغيان لم تتحقق لمثل هؤلاء ( الحكام الرومان القساة المستبدين أمثال نيرون ) إلا من قبل العناية الإلهية العليا عندما تقدر أن الأمور الإنسانية تستحق مثل هؤلاء الحكام " (٢٨) . من أجل هذا لابد من طاعة الحكام دائماً ، وهو أمر سنعالجه بالتفصيل عند حديثنا عن علاقة الكنيسة بالسلطة أو بالدولة . وهذه الفكرة أى استخدام الله للطغاة كأداة لتحقيق عدله وخطته وضرورة طاعة هؤلاء الطغاة من قبل المؤمنين نتيجة لذلك ، مما عالجه أوغسطين فى كثير من المواضع (٢٩) .

ويترتب على هذا ، ضرور الإلتزام بالنظام الموجود حتى لو كان ظالماً وعدم تشجيع معارضته بل ومعاقبة كل من يسعى لهذا . فالله وحده هو الذى يعرف مصلحة المجتمعات ويحدد مصيرها وليس للبشر أن يسعوا لاستبدال نظام بأخر ظناً منهم أن فى هذا مصلحة الأمة . أما لو حدث ونجحت ثورة على نظام فيجب قبول النظام الجديد والرضا عنه لأنه ما كان

لينجح فى ثورته لولا أن الله أراد ذلك !! الاستسلام للواقع وتبريره ، والإكتفاء بمشاهدة ما يحدث دون أى محاول للتغيير للأفضل ، هذا ما دعا إليه أوغسطين . وكأن كل ما يحدث فى التاريخ فى هذه الحياة الدنيا لا شأن بالبشر به فعليهم تحمله فحسب وذلك لأن كل ما يحدث فى التاريخ من صنع الله وحده ؛ فكيف يجوز للبشر التدخل لتغييره حتى لو بدأ لهم أن هذا التغيير من أجل ما هو أفضل ؟!

ومما لا شك فيه أن أوغسطين نجح فى هذا المقام كما نجح دائماً فى صياغة مفهوم مسيحى خالص صياغ لاهوتية فكرية . وفى حالتنا هذه صاغ أوغسطين المفهوم المسيحى لعلاقة العناية الإلهية أو الخطة الإلهية بالسلطة صياغة انطلقت من العقيدة واستخدمت التاريخ لإضفاء المعقولة عليه .

عالج أوغسطين قضية مجرك التاريخ معالجة لاهوتية تماماً فتحوّلت على يديه فلسفة التاريخ إلى لاهوت التاريخ . فكما هو واضح من عرضنا لهذه المعالجة إنه قام بها من خلال مفاهيم لاهوتية بحثة من قبيل الخطيئة الأولى ، واللفظ الإلهى ، والاستحقاق والقدر وعلم الله الأزلى المسبق محاولاً تحديد علاقة الله بالتاريخ أو علاقة إرادة الله بالإرادة البشرية . والمتتبع لمعالجة أوغسطين سرعان ما يصيبه الدوار وإن كان لا يسعه إلا أن يعجب أياً إعجاب بمحاولة قديسنا الفائقة لحل ألغاز العقيدة المسيحية ولحاولة توضيحها عقلياً . إلا أن محاولته هذه بالرغم من قيمتها الرفيعة تكشف عن حقيقة واضحة يتحایل لاهوتيو المسيحية لإخفائها ألا وهى أن الإيمان المسيحى مما لا يمكن أن يتفق والعقل ، كما تكشف عن عدم صلاحية مبدأه الشهير " أو من لا تعقل " . خلط أوغسطين بين العقيدة ومحاولة التعقل خاصة فى مجال التاريخ فإنتهى إلى نظريات شديدة الغموض سنجتهد فى الاقتراب منها فى الفصلين القادمين .



### هوامش الفصل الثالث

- 1- Portalié (E) : Sain Augustin , dans Dictionnaire de Théologie Catholique sous la direction de Vacant (A) , Mangenot (E) , Amann (E) ; tome premier , 2éme Partie , Paris 1923 , P. 2380 .
- 2- Ibid : P. 2381 .
- 3- Ibid : P. 2382 - 2384 .
- 4- Enchiridion : XVIII , 26 , P. 151 .
- 5- Portalié : Opcit : P. 2395 .
- 6- La Cité de Dieu : XII , XIII , XIV .
- 7- Ibid : xIIIXV , 1 , P. 270 .
- 8- Enchiridion : XXXV , 118 , P. 319 á 321 .
- ٩ - من قبيل معالجة بورتالييه صاحب مقال " القديس أوغسطين في قاموس اللاهوت المسيحي " .
- 10- Enchiridion : XXV , 98 , P. 277 à 279 .
- 11- Ibid : XXV , 99 , P. 281 a 283 .
- 12- Ibid : XXIV , 95 , P. 271 .
- 13- Ibid : XXV , 95 , P. 277 .
- 14- Ibid : XXV , 99 , P. 281 .
- 15- Ibid : XXVI , 100 , P. 285 .
- 16- Portalié : Opcit : PP. 2389-2390 .
- 17- Enchiridion : XXV , 98 , P. 279 .
- 18- Ps CXX , n-011 , Ps XXXVI , sum 1 , no.1 clans Portalié; Opcit P. 2404 .
- 19- Ps :XX 111 , n -05 , dans Portalié : Opcit P. 2404
- 20 Enchiridion : XXVII , 103 , P. 289 ; Portalié : Opcit : P. 2407 .
- 21- Enchiridion : XXIV , 95 , P. 271 .
- 22- Notes 46 sur Enchiridion : XXIV , 105 , PP. 402-403 .
- 23- Enchiridion : XXV111 , 105 , P. 295 .
- 24- Ibid : XXV111 , 105 , P. 295 .

- 25- Ibid : IV , 15 , P. 127 .
- 26- Note no.8 sur Enchiridion :IV , 15 , P. 335 .
- 27- Enchiridion : IV , 14 , P. 125 .
- 28- Gilson ( Etienne ) : Introduction à L' étude de Saint Augustin , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris 1931 , PP. 207-208 .
- 29- Enchiridion : XXV , 100 , P. 283 a 285 .
- 30- La Cité de Dieu : V, 21, P. 104 .
- 31- Ibid : X , 12 , P. 130 .
- 32- Ibid : VII , 29 , PP. 113-114 .
- 33- En.in ps XXXVII , 23 claus Deane ( H. A) : The Political and social ideas of ST. , Augustine , Columbia University Press , New York and London , 1963 , P. 34 .
- 34- La Cité de Dieu : IV , 33 , P. 75 ,
- 35- Deane : Opcit , P. 71 .
- 36- La Cité de Dieu : IV , 33 , P . 75 .
- 37- Ibid : V , 21 , PP. 103-104 .
- 38- Ibid : V , 19 , P. 100 .
- 39- Ep. CXI .2-3, Corrept. et gratia XIV, 45 dans Deane: Opcit : P, 69





## أصول نظرية المدينتين

مما يعيننا على الوقوف على حقيقة أية نظرية سواء أكانت فلسفية أم لاهوتية الرجوع الى أصولها ومصادرها وتصديق هذه المقولة بشكل خاص على نظرية المدينتين الأوغسطينية الشهيرة كما سيتبين لنا. وقبل أن نشرع فى دراسة تلك الأصول يعيننا تأكيد أن محور هذه النظرية هو مفهوم المدينة إذ أنه ما كان يشغل أوغسطين هو بلوره مفهوم مدينة الله وهو لم يعالج مدينة الأرض الا لانها الوجه الآخر لمدينة الله. وقد أرجع بعض الباحثين هذه النظرية الى التراث اليونانى الرومانى سواء فى جانبه السياسى أم الفلسفى بينما أرجعها بعض ثان الى المانوية، وأرجعها فريق ثالث وهو الأكثر عددا الى التراث اليهودى - المسيحى. وإن كنا لا نستطيع رفض حجة أى فريق من هؤلاء رفضا تاما لأن بكل منها جانبا من الصحة، فأننا نزعّم أن ثمة مبصرا رابعا لنظرية أوغسطين هو اللحظة التاريخية الى عاشها أوغسطين كمسيحى والتي فرضت عليه بلورة نظريته عن المدينتين دفاعا عن المسيحية، وإظهارا لهدفها الحقيقى، وتحديدًا لعلاقتها بالدولة أو بالسلطة. المأزق الذى وجد أوغسطين المسيحية فيه هو الذى دفع به للرجوع للتراث السابقة عليه وفى مقدمتها التراث اليهودى - المسيحى بالطبع ليستعير منها عناصر نسيج نظريته.

## أولا ، الأصول الفكرية والعقائدية لنظرية المدينتين

### ١ - مفهوم المدينة فى التراث اليونانى - الرومانى

تحقق مفهوم المدينة سياسيا قبل أن يتبلور كمفهوم فلسفى فى التراث اليونانى اذ أسفرتطور الحياة الاجتماعية عن ظهور المدن. فالحياة الاجتماعية فى بدايتها كانت تتمثل فى الاسر وكان لكل منها إلهها الخاص بها الذى تعبدده ، والذى كانت عبادته تميزها عن سائر الاسر . فلما انضمت الاسر بعضها لبعض لتكون مدنا صارت كل مدينة تعبد مجموعة من الالهة هى أهم الالهة الى كانت تعبددها الاسر قبل اتحادها فى مدينة واحدة . ولولا اتفاق هذه الاسر على عبارة هذه الالهة لما قامت للمدينة قائمة<sup>(١)</sup> . العقيدة المشتركة كانت إذن هى الدعامة الاساسية لوحدة المدينة ، وهى التى تميزها عن غيرها من المدن التى تمثل "الأخر" أو "الغير المخالف" بالنسبة لها.

ومع الاسكندر الاكبر ظهرت لأول مرة فى التاريخ فكرة المدينة العالمية التى تضم بين جنباتها كل الانسانية فى وحدة واحدة ، والتى إصطلح على تسميتها سياسيا بالامبراطورية والتى تختلف عن المدينة وعن كل ما تتميز به من خصائص وحدود ونظام ودستور تلك الأمور التى أطلق عليها اليونان اسم البوليس<sup>(٢)</sup> . واختلفت تفسيرات القدامى لإيمان الاسكندر بفكرة المدينة العالمية فذهب ستراتون فى كتابه "الجغرافيا" إلى أن ذا القرنين ثار على فكرة تقسيم البشر إلى إغريق وبرابرة وهى تلك الفكرة التى كانت تسود الفكر السياسى قبله ، والتى بمقتضاها كان البشر ينقسمون الى أصدقاء وأعداء ، وقسمهم إلى خيرين وأشرار ، أى أنه تجاوز التقسيم الجنسى أو القومى الذى كان سائدا من قبل أما بلوتارخوس فقد صور الاسكندر فى كتابه De Alexandri Magni على أنه أحد دعاة الرواقية فعنده أن الاسكندر كان يسعى لتكوين امبراطورية شاسعة لينشر فيها

الحضارة الاغريقية المتمثلة فى أمور ثلاثة هى العقيدة والفلسفة اليونانية والنظام السياسى الجديد الذى إبتكره هو . وإذا كان الحذر العلمى يقتضى منا التشكك فى هذا التأويل الحضارى لمشروع الاسكندر فإن ثمة حقيقة لا يمكن إنكارها الا وهى أن غزو الاسكندر لساائر مدن اليونان وللشرق وإسيتعابه لكل هذه المدن فى امبرطورية واحدة كان بمثابة محاولة أولى لخلق مجتمعا عالميا . ولم يكتف الاسكندر بفرض عبادة الآلهة الهيلينية على البلاد التى غزاها ، بل فرض كذلك عبادته هو شخصا على المقدونيين والاغريق ، أى انه كان يتصور العقيدة دعامة أساسية من دعائم الامبرطورية<sup>(٢)</sup> . وتكرر حلم الدولة العالمية أو المدينة العالمية مع الامبرطور أغسطس الرومانى . وبالرغم من أنه من المبالغة الزعم أن الاسكندر كان رسول الدعوة للأخوة الانسانية أو وحدة الجنس البشرى ، وأن أغسطس كان صانع ثورة سياسية تهدف لتحقيق الوحدة العالمية ، فإن الامر اليقيني أن كلامن أمبراطورتى الاسكندر وأغسطس أدتا بالفعل الى تحطيم الحواجز القومية ، وساهمتا فى خلق إتجاهات للتوحيد لم تكن لتوجد فى ظل التقسيمات القومية.

وعلى الصعيد الفلسفى كان سقراط أول من خرج تماما على المفهوم اليونانى التقليدى للمدينة ذلك المفهوم الذى يحتم إنتماء الفرد فى حياته لمدينة واقعية بعينها وانتماءه لآلهتها بعد مماته ، وذلك بإبتكاره لمفهوم أكثر نقاء وتجريدا للأنتماء ، وهو مفهوم متحرر الى حد كبير من شرط عبادة ألهة المدينة . وكان فى إمكان هذا المفهوم أن يتطور ليصبح الانتماء معه هو الانتماء لعالمين فى أن واحد هما عالم مدينة الارض وعالم روجانى هو عالم الخلاص لولا أن أصحاب - المصالح السياسية تكاتفوا للقضاء عليه<sup>(٤)</sup>

ولقد كثر الحديث عن تأثر أوغسطين فى نظريته عن المدينتين بثنائية عالم المثل والعالم المحسوس الافلاطونية حتى باتت تلك المقولة أشبه بالحقيقة الثابتة التى لا تناقش . الا أن المدقق لابد وأن يتبين له أن ثمة فارقا جوهريا

بين تصور صاحب الجمهورية وتصور صاحب مدينة الله ، لقد جعل أفلاطون عالم المثل عالما مفارقا تماما للعالم المحسوس الذى لا يخرج عن كونه ظلا للعالم المثالى الحقيقى ، أما أوغسطين فقد جعل المدينتين كما سنبين فى حنيه متداخلتين تماما بل ذهب الى ما هو أبعد من ذلك عندما جعل مدينة الارض هى المختبر والمجال الذى يفرز مدينة الله ، فلولا مدينة الارض الزمانية ما وجدت مدينة الله الازلية الخالدة ، فبينما تصور أفلاطون أن علاقة عالم المثل بالعالم المحسوس هى علاقة ثنائية تصور أوغسطين أن العلاقة بين المدينتين هى علاقة إزدواجية كما سيتضح فى حينه .

وكانت الرواقية ثورة فيما يتعلق بمفهوم المواطنة والانتماء ولذلك لعبت دورا كبيرا فى تاريخ الفكر يفوق الدور الذى لعبته المشاريع السياسية العالمية التى حققها كل من الاسكندر وأغسطس لان الثورة الفكرية تكون أبعد أثرا دائما من الثورة السياسية . لقد تصورت الرواقية الكون كله أو "العالم" كما كانت تسمية وحدة واحدة وتصورت الحكيم مواطنا فى الكون أو فى العالم أى جعلته ينتمى للعالم وليس لوطن بعينه . اجتهدت الرواقية إذن فى تحرير مفهوم المواطنة من الحدود الضيقية التى كانت تحده فى التصورات السابقة . على أنه ينبغى أن نلاحظ أن "العالم" الذى كانت تتحدث عنه الرواقية ، والذى يعتبر الحكيم نفسه مواطنا فيه وجزءا منه كان عالما فزيقيا وليس مجتمعا إنسانيا بالمعنى الدقيق للكلمة، لم يكن لدى الرواقية أذن تصور لمجتمع عالمى يضم كل البشر كما قد يتبادر لذهن غير المدقق . ولقد فرق مارك أوريل بين نوعين من الانتماء : الانتماء لمجتمع انسانى هو الوطن، والانتماء للعالم باعتبار الانسان جزءا من هذا العالم وذلك بقوله "مثل انطونين فإن روما هى وطنى، وكائنسان فان العالم وطنى" (٥)

لا الرواقية إذن ولا الاسكندر وأغسطس قدموا تصورا لمجتمع عالمي ، فقد كان الاسكندر وأغسطس من بعده يريدان جمع كل البشر في كأس واحدة الا أن هذا الكأس كان شأنه شأن كؤوس كل الأباطرة ملئيا بالدماء ! أما الرواقية فالوحدة التي تصورها كانت وحدة كونية فيزيقية لا شأن لها بالوحدة الاجتماعية ، وفي الحالتين لم يتوفر لتلك الوحدة موافقة الشعوب عليها وهو الشرط الضروري لقيام مجتمع .<sup>(٦)</sup>

## ٢ - المدينتان في المانوية

ويأتى الباحث Combés على رأس الفريق الذي يرجع نظرية المدينتين الأوغسطينية لأصول مانوية ، فقد ذهب في كتابه "مذهب القديس أوغسطين السياسي" la doctrine Politique de St Augustin الى أن مدينة الله عند أوغسطسين ما هي الا مدينة النور والخير بينما توازي مدينة الأرض عنده مدينة الظلمات والشر المانوية . و يجد أوغسطسين مدافعين عن ينابيعه العقائدية يؤكدون أن الكتاب المقدس كان هو مصدره الوحيد وأن اختلفوا بصدد النصوص التي إستلهمها أوغسطين ، فبينما يذهب البعض الى إنها مزامير داوود ، يذهب البعض الآخر الى أنها رؤيا يوحنا اللاهوتي ، في حين يؤكد البعض الثالث أن التعارض الكلاسيكي في الكتاب المقدس بين بابل والقدس كان كافيا للإيحاء لاوغسطين بفكرة مدينة شريرة تقابل مدينة الالهية . أما جيلسون الذي ينفرد دائما بتحليل دقيق لأية قضية فيجزم بأن نظرية أوغسطين عن المدينتين جاءت على العكس معارضة للمانوية . ففي حين تذهب المانوية الى أن إحدى المدينتين شريرة بطبيعتها يؤكد أوغسطين أن المدينتين خيرتان في الاصل لانهما من خلق الله والله لا يخلق الا الخير ، وإذا كانت مدينة الأرض شريرة فهي كذلك لفساد طرأ على ارادتها الخيرة أصلا عند الخلق . أوغسطين إذن يتفق الثنائية الاصلية بين المدينتين وهي تلك الثنائية التي تميز المفهوم المانوي . ويتساءل جيلون لما البحث أصلا عن أصل هذه النظرية طالما أن أوغسطين يكرر في «مدينة الله» أن مصدره لتلك النظرية هو الكتاب المقدس<sup>(٧)</sup>

### ٣ - مفهوم الشعب والمملكة فى التراث اليهودى

الغريب أن مفهوم "المجتمع العالمى" الذى تبين لنا أنه لم يكن ما قال به الفكر السياسى ممثلاً فى الاسكندر وأغسطس ، ولا ما صاغه الفكر الفلسفى سواء عند سقراط أو أفلاطون أو الرواقية ، الغريب أن هذا المفهوم الخطير الجميل الذى حلمت به الانسانية منذ بدايتها وحتى يومنا هذا (والذى تسعى الانسانية لتحقيقه الان بشكل مشوه) ظهر لأول مرة فى عهد أغسطس لا على يد الرومان أصحاب السلطة والسلطان والسطوة انما على يد جماعة هامشية تماماً هى جماعة اليهود . ولقد تبلورت هذه الفكرة لأول مرة فى شكل وعد من الله لابراهيم فى الآيات الثلاث الاولى من الإصحاح الثانى عشر من سفر التكوين بامرین . أولهما بأن يكون اليهود هم الشعب الله المختار وأن يكونوا نواة المجتمع إنسانى عالمى يضم كل الانسانية ، وثانيهما أن يمنحهم الله أرضنا وهم الرجل الغير مستقرين . وما يعنينا فى حقيقة الامر وهو ما لم يعنى به اليهود أنفسهم أصحاب الشأن ، هو الشق الاول من الوعد وهو ان يكونوا نواة وأداة لتكوين المجتمع العالمى . ولقد اتخذ هذا الوعد شكل العهد أو "العقد" بين طرفين ، فالله سيجعلهم شعبه المختار وسيمنحهم الارض فى مقابل أن يعبدونه . يقول الله " وأتخذكم لى شعباً وأكون لكم الها " (الخروج : الإصحاح السادس ، الآية ٧) ويتكرر الوعد عدة مرات فى الكتاب المقدس : فى الخروج فى الإصحاح التاسع عشر فى الآيتين الخامسة والسادسة ، وفى التثنية فى الإصحاح ٢٦ فى الآيات من السابعة عشرة الى التاسعة عشرة ، وفى عدة مواضع فى سفر التكوين وهو ما سنتوقف عنه طويلاً بعد قليل . وإذا دققنا فى وعد الله لشعب اليهود هالنا أن باطنه يحمل ازدواجية مخيفة فمن ناحية هو قد جعل اليهود نواة لمجتمع عالمى يضم الانسانية كلها ولكنه من جهة أخرى اعتبرهم شعب الله

المختار المميز عن سائر الشعوب ، ويمكن تسمية هذه الازدواجية بازدواجية العالمية والقومية الدينية . ويلاحظ جيلسون فى دراسته البديعة عن « تحولات مدنية الله » فى لفته شديدة الذكاء أن فكرة أن اليهود هم شعب الله المختار تعنى ضمن ما تعنى أن اليهود لم يكونوا قد تخلصوا تماما من مفهوم تعدد الالهة لذا كانوا يتقبلون أن تكون للشعوب الأخرى ألهتها الخاصة بها تماما كما أن لهم هم الالههم الذى إختارهم دون سائر الشعوب ليكونوا شعبه . جاء فى سفر القضاة "والان الرب أله اسرائيل قد طرد الاموريين من أمام شعبه اسرائيل ، أفأنت تمتلكه اليس ما يملك إياه كموش الهك نمتلك وجميع الذين طردهم الرب الهنا من أمامنا فأياهم نمتلك " (القضاة :الإصحاح الحادى عشر الأيتان ٢٣ - ٢٤) . ولقد ظلت هذه النزعة العرقية القومية مسيطرة على العقيدة اليهودية حتى مرحلة الانبياء . ومع الانبياء بدأ اليهود يتطلعون الى أن تصبح عقيدتهم هى عقيدة كل الانسانية، وإلى أن يصبح يهوه هو إله كل الشعوب ، ون ظلوا متمسكين بفكرتهم المحورية عن كونهم شعب الله المختار. وعندما دعا الله كل الشعوب لتعبده وذلك من خلال دعوة أشعياء ربط خلاص كل الانسانية بإسرائيل ، يقول الله "اجتمعوا وهلموا تقدموا معا أيها الناجون من الأمم ... أليس أنا الرب ولا إله آخر غيرى ... التفتوا إلى وأخلصوا يا جميع أقاصى الارض لأنى أنا الله وليس آخر ... بالرب يتبرر ويفتخر كل نسل إسرائيل" (أشعياء :الإصحاح ٤٥ الآيات ٢٠ الى ٢٥). لم تنجح أبدا القومية اليهودية إذا فى التغلب على ذاتها لتفسيح الطريق للعالمية الدينية الى يمثل التوحيد دعائتها الاساسية (٨).

أما مفهوم المملكة فقد ظل متأرجحا فى التراث اليهودى بين عالم الروح وعالم الواقع التاريخى وفقا لاحوال اليهود . فكانوا إذا اقتربوا من تحقيق مملكة على الارض ويسرت لهم الظروف ذلك يسارعون بإضفاء طابعا واقعيا

على مفهوم المدينة أو المملكة ليصبح وعد الله لليهود وعدا بمملكة على الأرض، وكانوا على العكس من ذلك اذا ما حاصرتهم والاحباطات يتأولون وعد الله بأرض الميعاد بأنه وعد بمدينة أو بمملكة روحية . من أجل هذا نقول إن السبيل الوحيد للوقوف على حقيقة مفهوم المملكة عند اليهود هو تأصيله أي الرجوع الى بدايته عقائديا .

صحيح أن الله قال لأدم في غضبه منه بسبب خطيئته الأولى "ملعونة الأرض بسببك بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك وشوكا وحسكات تبت لك وتأكل عشب الحقل . بعرق وجهك تأكل خبزا حتى تعود الى الأرض التي أخذت منها لأنك تراب وإلى التراب تعود " (سفر التكوين :الاصحاح الثالث ، الايات ١٧ - ١٨ - ١٩) ولكنه سرعان ما وعد ابراهيم بالأرض الموعودة، وهى أرض كنعان ليظهر مفهوم المملكة الموعودة لأول مرة فى العقيدة اليهودية . قال الله لابراهيم "قال الرب لابراهيم اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك الى الأرض التي أريك . فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم اسمك .... وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض " (سفر التكوين :الاصحاح ١٢ ، الايات ١ - ٢ - ٣). ولما ذهب ابراهيم وذووه الى أرض كنعان "ظهر الرب لابراهيم وقال لنسلك أعطى هذه الأرض " (سفر التكوين : الاصحاح ١٢ ، الاية ٧) وواضح من هذين النصين المتتاليين أن الوعد الالهى كان فى حقيقته وعدين كما سبق إن قلت أولهما وهو الأكثر أهمية فى حقيقته ولذا ذكر فى الكتاب المقدس قبل الثانى وإن كان اليهود أهملوه تماما طوال تاريخهم - هو الوعد بان يكون ابراهيم أبا لامة عظيمة يباركها الله وتكون نواة "لمجتمع عالمى" يضم بين دفتيه كل الامم الاخرى وهو ما عبر عنه النص بقوله "جميع قبائل الأرض" أما الوعد الثانى فهو الوعد بالأرض التي عنى به اليهود إيما عناية حتى جعلوه هو الوعد الوحيد من الله . وفى اعتقادى أن المقصود هنا «بالامة العظيمة» هو شعب الله المختار أو ما تطلق عليه المسيحية اسم "الكنيسة المرتحلة" وكان ابراهيم يمثل نواته .

ويتأول البعض مفهوم المملكة التي وعد الله بها اليهود تأويلا مسيحيا يصبح اليهود معه عاصين الله وغير متفهمين لارادته ويستندون في تأويلهم هذا لمفهوم عظمت المسيحية من شأنه وبالفيت في أهميته حتى جعلته أهم مفاهيمها ونعنى به مفهوم الخطيئة الأولى. جاء في الكتاب المقدس في عهده القديم في أول أسفاره أن الخطيئة الأولى شطرت الانسانية الى فريقين ، الأول هو الذى يرأسه هابيل الذى كان راعيا ، وإليه تنتمى اسرائيل أو شعب الله أو مدينة الله لو جاز إستخدام هذا التعبير ، والثانى يرأسه قابيل الذى كان مزارعا وإليه ينتمى شعب الأرض أو مدينة الأرض . ويصور لنا الكتاب المقدس الفريق الأول على إنه جماعة مرتحلة على الدوام تعيش فى خيام وتنتقل من مكان لآخر ، ولهذا وعدها الله بالاستقرار و"الملك" . أما الفريق الثانى فيتكون من جماعات وشعوب الزراع التى كونت الحضارات الكبيرة فى العالم القديم فى وديان الانهار كما كان الحال فى مصر وبابل وهو ما يفسر هجوم العهد القديم الدائم على هذين البلدين . وهذه الشعوب ارتبطت بشدة بالأرض التى أقامت عليها حضارتنا ولذا اتجهت لعبادة الأرض وكل قوى الطبيعة المادية . أما إسرائيل فلأنها شعب من الرحل يعتمد بشدة فى حياته على المياه ومصدرها الرئيسى كان الامطار ، فقد اتجهت لعبادة أله السماوات . ولقد جعل الله شعبه مزحلا ، أى شعبا لاموطن ثابت له فى هذا العالم ليكون هدفه السعى "لمدينة الله" التى وعده الله بها<sup>(٩)</sup>.

وفى ضوء هذا التأويل يكون اليهود بسعيهم لمملكة على الأرض يفعلون عكس ما كان يريد الله منهم وقدره لهم ؟! . وكان أول من قدم هذا التأويل هو القديس بولس الذى قال عن إبراهيم "بالإيمان تغرب فى أرض الموعد كأنها غريبة ساكنا فى خيام مع إسحق ويعقوب الوارثين معه لهذا الوعد

عينه . لأنه كان ينتظر المدينة التى لها الاساسات التى صانعها وبارئها الله  
"(الرسالة الى العبرانيين الاصحاح الحادى عشر، الآيتان ٩-١٠).

ولو تتبعنا الصيغ المتتالية التى صيغ بها عهد الله لليهود لوجدناها  
مختلفة فهى تارة تتأول الوعد بالمملكة تأويلا ماديا وتارة تجنح به للتأويل  
الروحى . فعندما ما جدد الله وعده بالارض لابراهيم فى سفر التكوين اشار  
الى أن نسله سيكون شريدا غريبا لمدة طويلة قبل أن يقيم المملكة على  
الارض الموعودة "فقال لابراهيم أعلم يقينا أن نسلك سيكون غريبا فى  
الأرض ليست لهم ويستعبدون لهم أربع مائة سنة . ثم الامة التى يستعبدون  
لها أنا أدينهما . وبعد ذلك يخرجون بأموالك جزيلة "(سفر التكوين :  
الاصحاح ١٥، الآيتان ١٣ - ١٤) ويتغير الوعد أحيانا فيوسع من رقعة  
الارض الموعودة ، ليجعلها لا أرض كنعان فحسب بل رقعة فسيحة تمتد من  
النيل للفرات " فى ذلك اليوم قطع الرب مع ابراهيم ميثاقا قائلا لنسلك أعطى  
هذه الارض من نهر مصر الى النهر الكبير نهر الفرات "(التكوين :  
الاصحاح ١٥ الآية ١٨) ، وأما الوعد بأن نسل إبراهيم سيكون هو شعب  
الله وبأن أمتة ستكون هى مملكة الله فلا يتغير بل يزداد تحديدا "أما أنا فهو  
ذا عهدى معك وتكون أبا لجمهور من الامم (التكوين الاصحاح ١٧، الآية  
٤). ويتجدد الوعد بمملكة الله المرتحلة على الارض وبالارض معا لاسحق  
ابن ابراهيم "تغرب فى هذه الارض فأكون معك وأباركك لاننى لك ولنسلك  
أعطى جميع هذه البلاد وأفى بالقسم الذى أقسمته لابراهيم أبيك . . .  
وأعطى نسلك جميع هذه البلاد وتتبارك فى نسلك جميع أمم الأرض " (سفر  
التكوين الاصحاح ٢٦، الآيتان ٣ - ٤) ويتجدد العهد مرة أخرى ليعقوب  
ابن اسحق الذى يغير إسمه الى اسرائيل (سفر التكوين الاصحاح ٣٥  
الآيات ١٠ - ١١ - ١٢) .

ويجدد الله العهد مرة رابعة لموسى أمرا إياه بالخروج من مصر ومحددا اسمه هو (أي الله) لأول مرة بيهوه " ثم كلم الله موسى وقال له أنا الرب وأنا ظهرت لابراهيم واسحق ويعقوب بأنى الاله القادر على شكل شئ وأما بإسمى يهوه فلم أعرف عندهم وأيضا أقمت معهم عهدى أن أعطيهم أرض كنعان غريبتهم التى تغربوا فيها ... لذلك قل لبني اسرائيل أنا ، الرب وأنا أخرجكم من تحت أثقال المصريين ... وأخذكم لى شعبا وأكون لكم إلها ... وإدخلكم الى الارض التى رفعت يدي أن أعطيها لابراهيم واسحق ويعقوب» (سفر الخروج الاصحاح السادس من الآية ٢ الى ٩) .

ومن المعروف أن اليهود أسسوا بالفعل مملكة فى عهد داود فى الارض الموعودة كما بنوا معبدا فى عهد سليمان ، ولكن سرعان ما ضاعت المملكة على يدى الآشوريين والبابليين وعرف اليهود الشتات ، وأثير سؤال مخيف : هل ضاعت كل وعود الله ؟ هل إنتهت الاحلام ؟ هل لابد لكل حضارة أن تنتهى ؟ وأجاب الانبياء بأن تنبئوا بمملكة جديدة وبإعادة بناء المعبد، وهو الامر الذى تحقق بالفعل . الا أن الملك ضاع مرة ثانية فتجدد مرة أخرى الوعد بالوطن فى كتابات الانبياء ، فجاء عند أشيعاء "لانى هانذا خالق سموات جديدة وأرضا جديدة فلا تذكر الاولى ولا تخطر على بال" (الاصحاح ٦٥ الآية ١٧) وجاء عند حزقيال "ها آنذا أخذ بنى اسرائيل من بين الامم التى ذهبوا اليها واجمعهم من كل ناحية وأتى بهم الى أرضهم وأصيرهم أمة واحدة فى الارض على جبال اسرائيل وملك واحد يكون ملكا عليهم كلهم ولا يكونوا بعد أمتين ولا ينقسمون بعد الى مملكتين" (حزقيال : الاصحاح ٣٧ الآيتان ٢١ - ٢٢) الا أن هذه الظروف التاريخية أدخلت تعديلا عظيما على مفهوم المملكة فلم تعد مملكة ارضية كما كان الحال من قبل إنما أصطبغت بصبغة روحية وبذا دخل هذا المفهوم عهدا جديدا فى

العقيدة اليهودية "كنت أرى فى رؤى الليل وإذا مع سحب السماء مثل ابن انسان أتى وجاء الى القديم الايام فقربوه قدامه ، فأعطى سلطانا ومجدا وملكوته لتتعبد له كل الشعوب والامم والالسة سلطانه سلطان أبدي ما لن يزول وملكوته ما لا يتفرض"(دانيال : الإصحاح السابع الآيتان ١٣ - ١٤) والنسخة اليونانية للكتاب المقدس يرد فيها فى أسفار هذه المرحلة اسم "Qahal yahvé" وهو ما يمكن ترجمته بكنيسة الله والتي تعنى فى هذه الحالة التجمع الدينى للشعب المختار . أصبح أذن كل من شعب الله المختار والمملكة والكنيسة أمرا واحدا .

يتضح من عرضنا أن مفهوم المملكة مر فى العقيدة اليهودية بمراحل ثلاث . أولا تلك المرحلة التى وعد الله فيها اليهود بوعدين هما قيادتهم للإنسانية كلها فى سعيها لتكوين مملكة الله ، ووعدده لهم بالارض ، وفى هذه المرحلة كانت المملكة الموعودة مملكة روحية . وفى المرحلة الثانية ابرزت الاسفار مفهوم المملكة الارضية فأصبحت له الاولوية وتوارى مفهوم مملكة الله . فى المرحلة الثالثة عاد المفهوم الروحانى للمملكة للظهور مرة أخرى بعد أن ضاعت المملكة ، وأصبح الامل فى إقامة مملكة حقيقية على الارض للمرة الثالثة غير موثوق فيه ، وفى هذه المرحلة تحدد الطابع السماوى لمدينة الله وإتضح كونها تنتمى لله نفسه وكونها وحده تجمع بين الانسان والحقيقة المتعالية اللانهائية أى الله ونتيجة لهذه الظروف التاريخية أصبحت "المدينة" أو المملكة الارضية هى تلك التى تجسدها بابل أى أنها أصبحت رمزا لخطيئة الانسان الذى إبتعد عن الله بعد أن كانت هى حلم اليهود.(١٠)

## ٤ - المدينتان أو المملكتان فى المسيحية

جاء المسيح فبدأ عهد جديد هو عهد الخلاص لكل البشرية مما كان يستدعى تصويرا جوهريا فى بعض المفاهيم المحورية فى اليهودية التى

أضحت هي الشريعة القديمة بظهور المسيح الذي جاء بالشريعة الجديدة . وعلى رأس هذه المفاهيم ما يعنينا فى هذا المقام : مفاهيم شعب الله ومملكته وكنيسته ، الا أن هذا التحوير أو التطور لم يحدث دفعة واحدة مع مجئ المسيح، وثمة دليان على أن المسيحيين لم يتقبلوا بسهولة فى بادئ الأمر كون المسيحية ديناً لكل البشرية . وأول هذين الدليلين إصرار بعض المتشددىن فى زمن المسيح على إقامة الملكة مرة أخرى بقوة السلاح حتى أن بعضهم سأل المسيح : "قائلين يارب هل فى هذا الوقت ترد الملك الى إسرائيل" (أعمال الرسل : الإصحاح الأول الآية ٦) . أما الدليل الثانى فهو إستمرار المسيحيين فى التمييز عقب صلب المسيح بين كنيسة المعبد وكنيسة الاغيار .<sup>(١١)</sup> يقول بولس فى رسالته الى أهل غلاطية " ولكنى كنت غير معروف بالوجه عند كنائس اليهودية التى فى المسيح " (الإصحاح الاول ، الآية ٢٣) . وكان من نصيب القديس بولس أن يلعب دور المطور أو المحور للمفاهيم اليهودية فلجأ الى منهج التأويل الذى سبق لنا الحديث عنه منطلقاً من فكرة أن هذه ما هى إلا رموز تحتاج لتأويل وتفسيره وعنى بولس فى المقام الاول بمفهومى شعب الله ومدينة الله بأن أعطى دلالات جديدة لكل من الطهارة وعلامة الميثاق بين الله وشعبه المختار، ولوعد الله بالارض ولشعب الله . وليبرز مفهوم مدينة الله همش تماماً مفهوم مدينة الارض أو المملكة الموعودة على الارض وهو أشهر المفاهيم اليهودية حتى بدا الأمر عنده وكأنه يقول بمدينة أو مملكة واحدة هى مملكة الله وبأنها هى الوحيدة الحقيقية الابدية . كانت الطهارة ترمز فى العقيدة اليهودية للميثاق الذى يربط بين الله وشعبه فأعطاه بولس دلالة روحية خالصة وقلل من شأن العملية الجسدية التى تضافى على هذا المفهوم طابعاً حسياً سانجاً . فعل بولس ذلك لأنه ادرك أن الطهارة بمعناها اليهودي هى فى الحقيقة عقبة فى سبيل

شمولية مفهوم شعب الله اذا أنها تجعل اليهود هم دون غيرهم شعب الله "ليس الختان شيئاً ليست الغرلة شيئاً بل حفظ وصايا الله" (رسالة بولس الرسول الاولى الى أهل كورنثوس : الاصحاح السابع الآية ٩) . ويقول "لأنه فى المسيح يسوع لا الختان ينفع شيئاً ولا الغرلة بل الايمان العامل بالمحبة" (رسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية: الاصحاح ٥ الآية ٦) ويكرر نفس المعنى فى ذات الرسالة فى الاصحاح السادس فى الآية الخامسة عشرة فيه. وأكد بولس أن الوعد كان منذ البداية وعدا لكل أمم الارض وليس لليهود وحدهم ، وإن هذا الوعد كان وعدا بمملكة الله وليس وعدا بمملكة حقيقية واقعية . ولقد إختار الله إسرائيل لتكون نواة الشعب الله لا لتكون وحدها هى شعب الله. لقد كلف الله اسرائيل بقيادة كل الانسانية نحو الهدف الاسمى الا وهو الخلاص . ويدلل القديس بولس على صحة تأويله هذا بأن وعد الله لابراهيم سبق عملية الطهارة التى هى العلاقة المميزة لليهود أى أن الله أخبر ابراهيم بأنه أب لكل المؤمنين قبل أن يخبره بعلامة اليهودى المميزة له . الوعد كان لكل الانسانية أذن منذ البداية وما إبراهيم الا ممثل للأنسانية وليس ممثلاً لليهود وحدهم<sup>(١٢)</sup> . يقول "أفهدا التطويب هو على الختان فقط أم على الغرلة أيضاً لاننا نقول إنه حسب لابراهيم الايمان برا . فكيف حسب ، أو هو فى الختان أم فى الغرلة . وأخذ علامة الختان ختما لبر الايمان الذى كان فى الغرلة ليكون أباً لجميع الذين يؤمنون وهم فى الغرلة كى يحسب لهم أيضاً البر" (رسالة بولس الرسول الى أهل رومية : الاصحاح الرابع : الايات ٩ - ١٠ - ١١) أعلن بولس إذن بوضوح أن الطهارة التى قصدها الله لم تكن الطهارة الجسدية إنما الطهارة الروحية وتلك الأخيرة هى التى تحقق الانتماء لشعب الله . ويعد بعض الباحثين هذا الاستبدال لمفهوم الطهارة الروحية بمفهوم الطهارة الجسدية ثورة حقيقة فى المفاهيم العقائدية .<sup>(١٣)</sup>

أما التأويل الثانى الذى تتجلى فيه بشدة مهارة بولس الرسول فهو تأويله لمفهوم شعب الله ، فعنده ان الله جعل من إسرائيل "إسرائيل الله" أى كنيسته التى بدأت مع إبراهيم . ومعنى هذا إنه جعلها جزءاً لا ينفصل عن سائر الشعوب بل هى نواة وحدة هذه الشعوب كلها فى إنسانية واحدة "لأنه فى المسيح يسوع ليس الختان يتفع شيئاً ولا الغرلة بل الخليقة الجديدة . فكل الذين يسلكون بحسب هذا القانون عليهم سلام ورحمة وعلى إسرائيل الله" (رسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية : الاصحاح السادس الآيتان ١٥ - ١٦ ) ولم يقف بولس عند هذا الحد بل خطا خطوات أكثر جرأة بتأكيد أنه الله اذا كان وعد إبراهيم ومن إتبعه بالملكة فهو سيحقق الخلاص لكل من يؤمن بالمسيح . جاء المسيح فبدأ عهد جديد ووجد طريق جديد للخلاص . يقول " ولكن لم يكتب من أجله (من أجل إبراهيم) وحده إنه حسب له بل من أجلنا نحن أيضاً الذين سيحسب لنا الذين نؤمن بمن أقام يسوع ربنا من الأموات " (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية : الاصحاح الرابع ، الآيتان ٢٣ ، ٢٤) وسع بولس من مفهوم شعب الله ليجعله يتسع لكل من يؤمن بالمسيح مستغلا فى هذا مفهوما آخر حرص على تدعيمه وإبرازه ألا وهو وحدة الانسانية عبر التاريخ ، ولتحقيق هذا جعل بولس آدم هو كل الانسانية بالقوة بمعنى أن كل أبناء ذريته سيكونون على مثاله ويرثون خطيئته<sup>(١٤)</sup> . ومن العجيب أن كلمة آدم بالعبرية تعنى الانسان ولقد إستخدمت فى العهد القديم بهذا المعنى ولم تستخدم فى الفكر اليهودى للدلالة على إسم علم الا فى مرحلة متأخرة كما يتضح من كتاب الحكمة . والمعنى الأول أى الذى يشير للانسانية كلها هو الذى أبرزه القديس بولس ونماه . هناك إذن مدينتان وشعبان مدينة الله وشعبها هو شعب الله ، ومدينة الارض وشعبها غير شعب الله هذا والاثنان يرجع أصلهما لادم أبى الانسانية .

## ثانياً ، الدفاع عن المسيحية ونظرية المدينتين

من كل ما سبق يتبين لنا أن ثمة مصادر فكرية وعقائدية أربعة يرجع الباحثون اليها كلها أو لبعضها دون البعض الآخر ، أو لاحدها نظرية المدينتين الأوغسطينية الشهيرة . والمدقق في معالجات الباحثين المختلفين لهذه المصادر يلاحظ إتفاقهم جميعا بالرغم من إختلافهم فيما يتعلق بتحديد مصدر هذه النظرية في عدم الانتباه الى ضرورة طرح السؤال التالى الذى هو فى رأينا المدخل الحقيقى لمعرفة مصدر هذه النظرية : لما وضع أوغسطين هذه النظرية ؟ ولوفعلوا لا تفقوا على إجابة واحدة من شأنها تحديد المصدر الحقيقى لهذه النظرية . أما هذه الإجابة فهى أن أوغسطين صاغ نظريته إستجابة لازمة تاريخية وتفسيرا لها ، إذ كان من شأن أوغسطين دائما الإستجابة العقيمة للموقف والخطة ومحاولته تفسيرهما ومعالجتهما . وإذا كانت استجابته تأتى دائما ميتافيزيقية الطابع ، مما يوحى للقارئ أنها شديدة التجريد ، بعيدة التحليق، عظيمة التعالى على الواقع ، فإنها كانت فى حقيقتها على العكس من ذلك نابعة من هذا الواقع وكان الهدف منها دائما تبريره وأحيانا إصلاحه.

أمة الإزمة التى جاءت نظريته عن المدينتين استجابة لها فهى ذلك المأزق الذى وجدت المسيحية نفسها فيه على أثر سقوط روما فى أيدي قوات الاريك، والذى أشعل من جميع الأطراف هجوما شرسا عليها ، وكيف لا وهى المسئولة عن سقوط روما ؟ ألم تكن روما فتية منتصرة دائما قبل اعتناقها المسيحية ووباتت مهزومة مهانة على أثر إعتناقها لها ؟ وأما إستجابته لهذه الإزمة الحادة فكانت دفاعا عظيما عبقريا عن المسيحية . قلب الأوضاع رأسا على عقب إذ صور الهزيمة على أنها إنتصار. إنهزمت روما باعتبارها مجسدة لمدينة الارض لتفسح الطريق لمدينة الله ولتدشن عصر إزدهارها . والدفاع عن المسيحية من خلال توضيح مفاهيمها ورد

حجج أعدائها كان شغل أوغسطين الشاغل منذ أن دخل حظيرة المسيحية الكاثوليكية ، أى قبل سقوط روما وبعده . قبل سقوط روما أخذ أوغسطين على عاتقه رد البدع ، والهرطقات ، والتأويلات الغير كاثوليكية للمسيحية والنظريات الوثنية ، حتى تظل الكاثوليكية هى الحق الاوحد المطلق . وبعد سقوط روما شحذ كل علمه ومواهبه لتقويض الاتهامات المختلفة التى هيلت على المسيحية . وتجلّى دفاعه هذه المرة فى تحفته الخالدة " مدينة الله " التى تبلورت فيها تماما نظريته عن المدينتين ، وفى دفاعه هذا استدعى أوغسطين فى عقله كل تراث الهجوم على المسيحية ، وكل محاولات الدفاع عنها السابقة عليه ، الامر الذى يقتضى منا اذا أردنا معرفة دقيقة بأصول نظريته عن المدينتين الرجوع لتاريخ الهجوم على المسيحية والدفاع عنها وهو ما نرى ضرورة فعله.

## ١ - الهجوم على المسيحية والدفاع عنها قبل أوغسطين

تبين لنا بعد دراستنا الطويلة لما يسمى تجاوزا بالفلسفة المسيحية إنها مرتبطة ارتباطا عضويا بتاريخ المسيحية وبأحداثه بحيث يمكننا القول إن تاريخ الفلسفة المسيحية يكاد يطابق تاريخ المسيحية ذاته . وتاريخ المسيحية تاريخ قاس سالت فيه الكثير من الدماء وتصارعت فيه الكثير من البدع والانقسامات والارتدادات والاصلاحات . ونتيجة لهذا عانت المسيحية بين الحين والآخر من الهجوم عليها ، الامر الذى كان يدفعها للدفاع عن نفسها ولتفويض حجج الخصوم ، مستخدمة فى ذلك إما مفاهيمها الخاصة أو المفاهيم التى إستعارتها من التراثات الأخرى السابقة عليها ، وعلى رأسها بالطبع التراث اليونانى . وكان أوغسطين أحد أبناء المسيحية الذين دافعوا عنها بمهارة وثانى الذين صاغوا مفاهيمها ومعتقداتها صياغة عقلية دقيقة الى إبعاد الحدود إذا اعتبرنا ان أوريجين هو الأول .

وثمة ملاحظة شديدة الأهمية علينا أن نؤكد عليها قبل أن نستغرق في عرضنا ألا وهي أن الهجوم على المسيحية لم يكن موجها فحسب لفاهيمها وأفكارها إنما كان موجها كذلك للمنهج الذي إستعان به مفكرو المسيحية وقد يبدو عجيبا أن يكون منهج هدفا للهجوم إلا أن هذا العجب يزول إذا ما عرفنا أن هذا المنهج لم يكن إلا منهج التأويل الخطير ذا الأصل اليهودي ، وكان المسيحيون قد إضطروا للجوء لهذا المنهج حتى يتمكنوا من تكييف العقيدة مع المتغيرات التاريخية إذ أن من شأن التأويل جعل مضامين النصوص تتلاءم وظروف الزمان .

وكان سلسيوس celse في نهاية القرن الثاني هو أول المهاجمين للمسيحية وذلك في كتابه الشهير "مقال الحقيقة" "Logos Alethes" والكتاب مفقود اليوم ولكننا نعرف قضايا وحججه من خلال رد أوريجين عليه ، وشخصية سلسيوس شخصية غامضة للغاية فنحن لا نعرف شيئا تقريبا عنه ولا عن المكان الذي ألف فيه كتابه والذي ينتمى إليه فكريا ، هل هو روما أم الاسكندرية أم مدينة أخرى من مدن الأمبراطورية الرومانية الواسعة . ولقد نجح العلماء في إستخلاص نص سلسيوس من رد أوريجين عليه وعنوانه "الرد على سلسيوس" "Contra celsum" وأول من فعل ذلك كان إوبيه "Aube" ثم "Theoder Keim" تيودور كيم من بعده<sup>(١٥)</sup>

ولقد إستعان سلسيوس في فهمه للنصوص المقدسة المسيحية بمنهج التفسير الحرفي وهو ذلك المنهج الذي سيرفضه المدافعون عن المسيحية بدءاً من أوريجين ، وإتهم سلسيوس المسيحية بأنها ليست إلا مذهباً مليئاً بالالوهام والإدعاءات جاء به أناس ضئيلو الثقافة وإدعوا تفوقه على سائر العقائد والمذاهب من حيث تصوراته الرفيعة السامية عن القيم والعادات والتقاليد ( 2 , VIII وهذه الأرقام تشير الى أرقام فقرات نص سلسيوس

المستخلص من كتاب أوريجين) وأكديسلسيوس أن الحقيقة عكس ذلك تماما  
فالتحليل الدقيق لمفاهيم المسيحية الأساسية يثبت إستعارتها لأغلب هذه  
المفاهيم من التراثات السابقة عليها سواء أكانت تراثا دينيا مثل اليهودية ،  
أم تراثا فلسفيا مثل الافلاطونية والافلوطينية، أم تراثا عقائديا إسطوريا  
مثل التراث الفرعوني بعامة وأسطورة إيزيس وأوزيريس بخاصة، أم تراثا  
فارسيا . ولم تكتف المسيحية - فيما ذهب - بالاقْتباس بل أدخلت على ما  
إقتبسته تعديلات وتحويرات كان من شأنها تشويهه ، الأمر الذي يفضح  
الضالة الفكرية للمسيحيين ، ويضرب صاحبنا العديد من الامثلة على ذلك .  
وفى رأيه أن أهم ما إقتسبته المسيحية من الافلاطونية بعد تحويره مفهوم  
هما مفهوم الاله الفائق للطبيعة ومفهوم مملكة الله التي ستتحقق للصفوة فى  
الحياة الابدية .<sup>(١٦)</sup> وغنى عن القول أن فكرة مملكة الله هذه التى هى من  
نصيب الصفوة فى الحياة الأخرى هى ماسيعالجه أوغسطين طويلا فى  
"مدينة الله" جاعلا منها ركيزة لاهوته للتاريخ . ولا بد أن أوغسطين كان  
يعرف أتهام سلسيوس للمسيحية بأنها أقتبست فكرة مملكة الله من  
الافلاطونية والدليل على ذلك إنه حرص على إثبات أن هذه الفكرة ما هى الا  
ما وعد الله به الانسان منذ البدايات الاولى للعقيدة اليهودية . أليس عجيبا أن  
يجعل أوغسطين فى القرن الخامس مفهوم مدينة الله هو المفهوم الجوهرى  
فى لاهوته بينما كان هو موضع إتهام وجه للمسيحية فى القرن الثانى ؟  
والأتهام الثانى الذى وجهه سلسيوس للمسيحية ، والذى لا يقل خطورة  
عن الاتهام الاول هو قولها بتجسد الله بهدف تحقيق خلاص البشرية . يقول  
سلسيوس "إن أكثر الدعاوى مدعاة للخجل تلك التى يؤكد ها بعض  
المسيحيين واليهود من أن الله أو ابنه هبط للأرض أو سوف يفعل ذلك ...  
والامر يحتاج لحديث طويل لنقضه . فما معنى هذه الرحلة من قبل الله ؟ هل  
الهدف منها معرفة ماذا يحدث للبشر؟ ولكن ألا يعرف هو كل شئ ؟ وهل هو

عاجز - مع ما له من قدرة معروفة - عن أن يصلح من شأنهم دون أن يجع  
شخصا يكفر عن ذلك جسديا ؟ وإذا كان قد جاء كما يؤكد المسيحيون  
ليساعد البشر حتى يسلكوا الطريق المستقيم فلما لم يدرك ضرورة هذ  
الواجب إلا بعد تركهم ضائعين طوال كل هذا الوقت « ( 3 - 5 , IV )<sup>(١٧)</sup>  
ويتضمن هذا النقي في رأى كل الشكوك التى يمكن أن يواجه بها العقا  
محاو المسيحية الرئيسية ونعنى بهذه المحاور الخطيئة ، والتجسد  
والخلاص . ولوربطنا بين هذه الشكوك وبين معالجات أوغسطين لمحاو  
المسيحية التى هى أساس تصوراته عن أصل البشرية وتاريخها ومصيرها  
أى التى هى محور كل لاهوته التاريخى لادرکنا أن أوغسطين كان فى حقيقة  
الامر يرد على هذه الشكوك دون أن يذكرها صراحة . كان أوغسطين إذ  
يدافع دائما عن المسيحية فى كتاباته وكان الوجه الآخر لدفاعه هو الدعو  
للمسيحية .

ومن الاتهامات التى وجهها سلسيوس للمسيحية إنها وراء عزوف  
أصحابها عن المساهمة فى الحياة السياسية والاجتماعية مما قد يؤدى إلى  
إنهيار الدولة . يقول " بما أن المسيحيين يعتقدون الزيجات وينجبون أطفالا  
وإذا كانوا ينعمون بخيرات الأرض ، وإذا كانوا يشاركون فى مسرات  
الحياة كما يشاركون فى آلامها - فإن عليهم أن يكونوا قسما عادلا من  
التبجيل للذين يسهرون على تلك الأمور وأن يقوموا بالواجبات التى تفرضها  
الحياة إلى حين الخلاص من القيود الأرضية والا بدوا جاحدين " ( VIII, 55 )  
وفى نص آخر يدعوهم للإلتفاف حول الأمير والا كان من حق هذا الأخير  
معاقتهم لأنه إذا فعل الجميع مثلهم لوجد هذا الأمير نفسه بمفرده ؛  
ولسقطت الامبرطورية فى ايدى البرابرة الاكثر تماسكا والاكثـر  
شراسة ( VIII, 68 ) " لابد اذن ان تساعدوا الامبراطور بكل قواكم وات  
تعملوا معه من أجل ما هو عادل ، وأن تحاربوا من أجله وإذا لزم الامر  
قوموا بحملة معه وقودوا قواته " ( VIII, 69 )<sup>(١٨)</sup>

رأى سلسيوس إذن أن المسيحية بما فيها من دعوة للزهد فى الحياة الدنيا ، ولعدم المشاركة فيها تمثل تهديدا حقيقيا للأمبراطورية الرومانية أو خطرا داخليا قد يدمرها هى وحضارتها . لقد أصبحت قوة داخلية معادية للدولة تهددها من الداخل تماما كما يهددها الأعداء من الخارج . فهى أشبه ما يكون بتمررد على الحضارة الرومانية أو بمرض أصابها (VIII,2,14) (١٩) .

كان سلسيوس معنيا بمصير الدولة الرومانية ولذا عكف على دراسة ما يهددها من الداخل والخارج ، وإذا كان العدو الخارجى مقدورا عليه فإن العدو الداخلى خطير لأنه ابناؤها أنفسهم الذين آمنوا بعقيدة جعلتهم يعزفون عن المشاركة مع سائر أخوانهم فى المحافظة على أمجاد الوطن وعلى سلامته.

هل كان سلسيوس يتهم مفهوم مملكة الله فى السماء التى تدعو إليها المسيحية بأنه وراء هذا الاغتراب عن المجتمع ؟ سواء أكانت الإجابة هنا بنعم أم لا فالامر المؤكد أن المسيحية فى جوهرها دين آخر فحسب ، وقد يكون من نتائجها الغير مباشرة العزوف عن المشاركة فى الحياة الاجتماعية والسياسية ، وعدم الحرص على تحقيق المصلحة العامة . وما يعينى فى هذا المقام هو لفت النظر الى أن اتهامات سلسيوس للمسيحية تكررت بعنف فى عصر أوغسطين عندما تحققت تنبؤاته، وكانت هى الدافع لان يكتب قديسنا عمله الخالد "مدينة الله" مؤكدا أن زوال الامبراطوريات أمر حتمى خاضع لارادة الله وحده ، وإن المملكة الوحيدة الخالدة هى مدينة الله.

ولم يكتف أوريجين فى رده على سلسيوس بتقويض الاتهامات بل قوض منهج سلسيوس نفسه بمنهج آخر هو منهج التأويل ، كان هدف أوريجين إستخلاص جوهر التعاليم من ظاهر النصوص رافضا منهج "أنصار الحرف" أى منهج الذين يتمسكون بالمعنى الحرفى للنص المقدس . ولا يفيد بحثنا

عرض قضايا أوريجين لأن محورها هو طبيعتنا المسيح الانسانية والالهيه<sup>(٢٠)</sup>. وكل ما يعنينا من أمر أوريجين فى هذا المقام أمران أولهما أنه كأفلاطونى خالص لم تشغله قضية علاقة الدين بالدولة وهى تلك القضية التى عالجها سلسيوس طويلا كما رأينا ، ثانيهما أن معالجة هذه القضية ستكون من نصيب أوغسطين الذى ربما أراد بذلك إستكمال النقص الموجود فى دفاع أوريجين . ومن الجدير بالذكر أن أوريجين فى محاولته للدفاع عن المسيحية ، كان ينزلق أحيانا الى آراء هى أقرب للهرطقة بعضها يتعلق بطبيعة الله وبعضها يتعلق بخلق العالم<sup>(٢١)</sup>

أما الشخصية الثانية التى شنت هجوما عنيفا على المسيحية فهى شخصية عرفناها طويلا على نحو مختلف إذ عرفناها كمنطقى إستكمل أوريجانون أرسطو بمدخل شهير ، وعرفناها كأقرب تلاميذ أفلوطين اليه ، ونعنى بها بالطبع شخصية فورفوريوس الصورى ، ولكننا لم نعرفها أبدا كشخصية معادية للمسيحية . وكتاب فورفوريوس الذى يعيننا والذى ضمنه هجومه على المسيحية هو "ضد المسيحيين" وللأسف فإن أغلب أجزاء هذا الكتاب مفقودة إذ لم يتبق منه الا الكتاب الاول والثالث والرابع عشر . ولقد إنصب هجوم فورفوريوس على منهج التأويل المسيحى ، وعلى أصحاب الاناجيل وعلى بعض المفاهيم المسيحية .

ذهب فى تقده للرسل أصحاب الاناجيل الى أن " أصحاب الاناجيل مبدعون وليسوا مؤرخين للأمور التى يروونها عن المسيح<sup>(٢٢)</sup> " والدليل على هذا هذه الاختلافات الموجودة بين الاناجيل الاربعة<sup>(٢٣)</sup>. وهكذا يكون فورفوريوس قد ضرب فى مقتل لا أصحاب الاناجيل فحسب ، بل المسيحية نفسها ، فالنصوص المقدسة فى نظره من إبداع أصحابها وبالتالى فمصادقيتها مشكوك فيها خاصة أن هؤلاء الرسل اختلفوا فيما بينهم فى نقلهم لنفس الاقوال ونفس الاحداث !!.

أما أهم المفاهيم المسيحية التي إنتقدها فورفوريوس فتلاثة هي مفهوم مملكة الله ومفهوم التجسد ، ومفهوم البعث . وقد ذهب فيما يتعلق بمفهوم مملكة الله الى أن القول بهذا المفهوم لهو نوع من الشرك بالله ، فإلله لا يمكن أن يكون ملكا الا على أمثاله ، أى على من هم من نفس طبيعته أو جنسه لأن هذا شأن الملوك. وكان على المسيحية الإكتفاء بالادعاء بأن الله ملك على الملائكة التي تتحدث المسيحية عنها وكأنها آلهة مثلها مثل الله ، أما أدعاؤها بأن مملكة الله من البشر فهذا مما لا يقبله العقل ! ورفض مفهوم التجسد مجددا دعوى سلسيوس الا وهى لما ترك الله الانسانية محرومة طوال القرون السابقة على مجئ المسيح من نعمة الوحي والخلاص؟ أى لما ترك هذا العدد الهائل من النفوس تضيق ؟ وإذا كان المسيح هو طريق الخلاص الوحيد فما هو مصير أولئك الذين كان من سوء حظهم أنهم ولدوا قبل مجيئه ؟ ولو حددنا السؤال أكثر لكان علينا أن نتساءل وما هو مصير الرومان الذين عاشوا قبل مجئ المسيح ؟ ما ذنبهم حتى لا ينعموا بما سينعم به إخوانهم من بعدهم بفضل مجئ المسيح . كما رفض مفهوم البعث بحجة أن فكرة نهاية الوجود مما لا يمكن قبولها<sup>(٢٤)</sup>

ولقد كان فورفوريوس جريئا الى أبعد الحدود فى هجومه على المسيحية وعلى أصولها عندما تشكك فى صحة نسب أسفار موسى له ، وخاصة تلك التي تتحدث عن المسيح بأعتماده الله والكلمة والخالق للعالم.<sup>(٢٥)</sup> ولكن سببحان مغير الاحوال ومبدلها فلم تمضى أربعون عاما على وضع فورفوريوس لكتابه "ضد المسيحيين" حتى تصالحت الكنيسة مع السلطة فى الدولة الرومانية التي أصبحت تساندها بعد أن اتخذتها دينا رسميا لها. وهذا التبدل يفسر سقوط كتاب فورفوريوس فى النسيان طوال العصور الوسطى التي لم تعن به الا كصاحب ايساغوجى وكتلميذ لأفلوطين<sup>(٢٦)</sup>. وبهذه

. الصفة صار فورفوريوس أحد الاقطاب الذي يعتمد عليه الفكر الوسيط  
المسيحي (والاسلامى فيما بعد) بالرغم من عدائه للمسيحية . كم هو عجيب  
تاريخ الفكر !! . لم أقصد من عرضى هذا حصر كل المهاجمين للمسيحية  
والمدافعين عنها إنما قصدت فحسب تقديم أشهر أولئك وهؤلاء ممن سبقوا  
أوغسطين ووقف هو على جهودهم فمثّلوا بالنسبة له تراثا إستند اليه فى رده  
على الهجوم الذى شن على المسيحية على أثر سقوط روما . أما أصحاب  
البدع والعرطقات من المنشقين على الكاثوليكية والذين تصدى لهم أوغسطين  
لتصحيح مفاهيم المسيحية سواء قبل سقوط روما أو بعد هـ ، فمما لا يفيد  
القضية التى نحن بصددّها ألا وهى مصادر نظريته عن المدينتين ، ولذا رأيت  
أغفالهم .

## ٢ - الهجوم على المسيحية عقب سقوط روما :

عندما إقتحم الاريك بجحافله باب سالاري Salaria يوم ٢٤ أغسطس  
عام ٤١٠ بعد أن حاصر روما لمدة طويلة ظل جنوده ينهبون المدينة العظيمة  
ويدمرونها على مدى ستة أيام ثم إنسحبوا تاركين الرومان يعانون الخزي  
والاحساس بخيبة الأمل ، الخزي لأن روما العظيمة سقطت فى يد البرابرة  
الهمج ، وأما خيبة الأمل فلأنه فى الوقت الذى بدأت الكنيسة تنسج أمل  
تكوين مجتمعا إنسانيا عالميا روحيا إعتادا على قوة الامبراطورية سقطت  
تلك الامبراطورية . سقطت روما أم الحضارات ومبدعة القانون وسيدة  
الشعوب فزلزل سقوطها أبناعها المسيحيين . شعر الرومان إنهم كانوا  
يعيشون وهما وغامت الرؤية أمامهم وتباينت ردود أفعالهم وموقفهم من هذا  
السؤال المخيف الذى فرض نفسه على الجميع وأصبح محورا للمعارك  
الفكرية والمطارحات التى أثارها هذا الحدث المروع الا وهو : هل تحطم للأبد  
حلم إقامة إمبراطورية مسيحية ؟ (٢٧)

إنقسم الرومان بصدد تفسيرهم لهذا الحدث المهل . أما الوثنيون منهم ، الذين كانوا يضمرون شرا للمسيحية وإن كان الخوض من سلطة الدولة المساندة لها يرغمهم على إخفاء حقيقة موقفهم ، فقد وجدوا فى سقوط روما فرصة لا تعوض لإلقاء مسئولية الحدث الرهيب على المسيحية وكان لهم فى هذا حجتان. أولاها إن العقيدة المسيحية بدعوتها للزهد فى العالم أوفى الحياة الدنيا تثنى المؤمنين بها عن خدمة الدولة ، الامر الذى لابد وأن ينتهى بإنهيار الدولة. ومما لا شك فيه أن هذه الحجة ما هى إلا إحياء لاحدى إتهامات سلسيوس للمسيحية ، والتي تحدثنا عنها منذ قليل . أما الحجة الثانية فمضمونها إن روما كانت منتصرة وهى تعبد ألهتها القديمة ولم تنهزم إلا بعد أن تحولت للمسيحية (٢٨) .

أما الرومان المسيحيون فقد إنقسموا فيما بينهم بصدد هذا الحدث. ذهب فريق من مفكريهم، وهو الأكثر عددا ، فى تفسير لاهوتى سطحي الى أن سقوط روما هو عقاب الله لروما لانها فسدت عقائديا. والى هذا الفريق ينتمى الراهب الغالى سلفيان salvien الذى ذهب الى أن لكل دولة عيوبها كما أن لها مزاياها ، وكان أبرز عيوب روما إستسلام ابنائها للرزائل مما أغضب الله منهم فأنزل بهم عقابه وعنده أن أغلب الرومان كانوا مسيحيين إسما فحسب ولذا إنغمسوا فى الرزيلة مما أسفر عن إنهيار خلقى للأمبراطورية أدى الى سقوطها. إن المسيحية بريئة اذن من إنهيار روما السياسى الذى نتج عن إنهيار خلقى لا يمكن أن تكون هى علته ، وهى التى تدعو للفضائل والقيم وإستقامة الاخلاق . وذهب فريق ثان الى إنه لا يمكن إرجاع سقوط روما لسبب واحد هو الانهيار الخلقى إذ تضافرت عوامل كثيرة وعملت معا على إسقاط روما . لقد أخذ الفساد الاقتصادى والسياسى والأخلاقى ينخر فى روما على مدى سنوات عدة الى أن بلغ حدا

خارت معه قواها فسنتحت الفرصة لالاريك للإنقضاخ عليها . كان الاقتصاد قد إنحدر فيها الى نوع من الاقتصاد الطبيعى القائم على الزراعة والمقايسة ، وكانت سلطة الدولة قد ضعفت الى الحد الذى لم يعد لها أية سطوة على المواطنين الذين إستسلموا للسلبية فى أغلب الاحيان وأن تمردوا على الدولة من آن لآخر<sup>(٢٩)</sup> . إنشغل كل صاحب فكر ورأى من الرومان إذن بهذا الحدث المروع وحاول تفسيره ، وكان أوغسطين من بين هؤلاء بل فى مقدمتهم وتجلت إستجابته للحدث فى رده على رسالة أرسلها له صديقه المسيحى مارسلان Marcellin . وكان مرسلان هذا قد تلقى رسالة من وثنى يدعى فولوزيان Volusien قام بحصر كل الاتهامات التى كانت توجه للمسيحية فى ذلك الحين وتحدى مارسلان أن ينبجخ فى دخصها ، فحول هذا الأخير المسألة برمتها على أوغسطين . وكان الاتهام الرئيسى الموجه للمسيحية وفقا لفولوزيان هو أن مبادئ المسيحية لا تصلح لأن تكون أساسا تقوم عليه دولة ، فدعوتها للأمساك عن رد الشر والتسامح مما يؤدى بالضرورة الى إنهيار أية دولة تأخذ بها . فكيف يمكن للدولة المحافظة على سلامتها لو أنها أحجمت عن رد أى عدوان على أراضيتها . ولقد أضاف مارسلان نفسه الى هذه الحجة أو الاتهام إتهاما أخر وجهه للأمراء المسيحين " أى الحكام المسيحين " وكأنه يحمل هؤلاء مسئولية الكارثة التى حلت بروما . ولقد عبر عن هذا الاتهام فى رسالته لأوغسطين بقوله " من الجلى أن الامراء المسيحين الذين آمنوا بقدر كبير بالعقيدة المسيحية هم سبب مثل هذه المصائب الهائلة التى حدثت لبلادنا "<sup>(٣٠)</sup> ولا بد أن اتهام مارسلان هذا كان أشد إيلاما لأوغسطين من إتهامات الوثنيين لأنه من قبل مسيحى مؤمن . وكان لابد من الرد ، فقد باتت كل الحضارة الغربية ممثلة فى الامبراطورية الرومانية تحتاج لمضمد لجراحها ولرشد قادر على أن

يحمل النفوس على تجاوز المأسى المادية والمعنوية ويطمئنها على مصيرها ، ولم يكن أمام أوغسطين الا القيام بتلك المهمة الصعبة ، وهو ما فعله بعبقريّة متألّقة في عمله الضخم "مدينة الله" الذي إستمر في كتابته أربعة عشر عاما. (٣١)

### ٣ - دفاع أوغسطين عن المسيحية

عنى أوغسطين بتوضيح الفرض من تأليفه لمدينة الله في كتابه "المراجعات" *Retractiones* الذي وضعه في نهاية حياته لمراجعة وإعادة تقييم أفكاره وأعماله وذلك عندما قال "هز غزو القوط بقيادة الاريك روما فشعرت بأن هذا الغزو لهو أكبر كارثة . وسعى عبده الاله الوهمية والذين نطلق عليهم عادة إسم الوثنيين الى إلقاء المسؤولية على عاتق الدين المسيحي وأخذوا يجدفون في حق الله الحق بعنف وكراهية لم يسبق لهما مثيل ، ولهذا شرعت - مدفوعا بالاخلاص لبيت الله - في كتابة كتاب "مدينة الله" لأرد فيه على تجديفاتهم وضلالاتهم" (٣٢) ومن الجدير بالذكر أن عنوان كتاب مدينة الله يلخص كل هذا الهدف فهو "مدينة الله ردا على الوثنيين" *De civitate dei contra paganos* ولقد عالج أوغسطين فيه موضوعين رئيسيين هما قطبي مهمته التي تصدى لها الا وهما الرد على الاتهامات التي وجهت للمسيحيين ، وعرض مبادئ هذه العقيدة التي من شأنها تحقيق خلاص الإنسانية . تقويض الاتهامات من جهة وإبراز عظمة مبادئ المسيحية من جهة أخرى هما قضيتا "مدينة الله" إذن . يقول في المراجعات "أن الكتب الخمسة الاولى ("من مدينة الله") ترد على الذين يعتقدون إن تعدد الاله الذي يمارسه الوثنيون أمر ضروري لتحقيق رخاء الامور الإنسانية . أما الكتب الخمسة الأخرى فكتبت ضد الذين يؤكدون فائدة الوثنية وقرابينها

للحياة فى المستقبل مع إعترافهم بأن الشرور أمر عام يسرى على كل العباد فى المستقبل كما سرى فى الماضى ، وبأنها تختلف باختلاف الأماكن والأزمنة والأشخاص . هذه الكتب العشرة إذن هى نقض لهذه المذاهب الفاسدة المضادة للدين المسيحى ولكن حتى لانتهم بإننا إكتفينا بنقض ضلالات الآخرين دون بيان مبادئنا، جعلنا هذه المبادئ موضوع الجزء الثانى من العمل ويشتمل على إثنى عشر كتابا ، الا إننا قد نعرض لقضيتنا إذا مالزم الأمر فى الكتب العشرة الأولى وننقض خصومنا فى الإثنى عشر الأخيرة" (٣٣)

كان الاتهام المحورى الذى وجه للمسيحية محملا إياها مسئولية ما حدث لروما والذى سعى أوغسطين لتقويضه فى الجزء الأول من مدينة الله هو أن قيمها التى تدعوا إليها من شأنها أن تقوض أية دولة تؤمن بها . ورد أوغسطين بأن التسامح الذى تدعو إليه المسيحية والذى هو حجر الزاوية لكل قيمها الأخرى - لأن التسامح هو الوجه الآخر للحب عماد المسيحية - هذا التسامح قيمة أخلاقية عامة أخذت بها روما نفسها فى عصرها الوثنى . ويستشهد بالمؤرخ سالوست الذى يثنى على الرومان لانهم كانوا يفضلون التسامح على الانتقام ، وبشيشرون الذى أشاد بتسامح قيصر مع خصومه، إذن قيم المسيحية ومبادئها لا تضعف الدولة لأن ذات القيم تمسكت بها روما فى عصرها الوثنى فحققت مجدا ، وفضلا على ذلك فان المسيحية لا تطالب المسيحيين بالتسامح مع الأعداء وقت الحرب إنما هى تطالبهم به كأساس للعلاقة بين الاخوة المسيحيين (٣٤)

تعاليم المسيحية إذن وقوامها قيم المحبة والتسامح ليست مسئولة عن سقوط روما إنما المسئول هو روما نفسها التى تخلت عن المبادئ العظيمة

التي شيدت مجدها عليها . وفي مقدمة المبادئ التي أمنت بها روما ونجحت بفضلها في تحقيق إمبراطورية واسعة قوية مبدءان :حب الحرية وطلب المجد . فصل إذن أوغسطين بين الدولة والعقيدة فقد تكون الدولة وثنية ومع ذلك تنجح في تحقيق مجد ، وقد تكون على العكس مسيحية وتفشل في المحافظة على ذاتها . إن تمسك المواطنين بالمسيحية لن يجعلهم يحققون دولة عظيمة إنما هو يجعلهم فحسب أبناءاً لمدينة عظيمة مقدسة هي مدينة الله . يقول « مما لاشك فيه أن أن الرومان الأوائل عبدوا الالهة الوهمية شأنهم شأن سائر الشعوب باستثناء الشعب العبري وحده - ولكنهم أحبوا المجد بشغف وارانوا الحياة من أجله ومن أجله لم يترددوا في الموت . . . وقد نجحوا في تحقيق الحرية لبلادهم ثم في تحقيق سيطرتها وذلك بكل الوسائل " (٣٥) .

وما أن فرغ أوغسطين من تحديد أسباب قيام روما وإزدهارها حتى أصبح من اليسير عليه تحديد أسباب سقوطها معتمد على مبدأ تاريخي استفاده من دراسته للتاريخ وتأمله له إلا وهو أن الفساد إذا أصاب الدعائم التي تقوم عليها الممالك والإمبراطوريات فلا بد لهذه أن تنهار . أى أن أسباب الانهيار عنده هي خوار أسباب القيام . ووفقا لهذا المبدأ أو القانون يمكن تفسير سقوط روما بضعف الخاصيتين الا خلاقيتين اللتين قامت عليهما الا وهما حب الحرية وطلب المجد ، وتديلا على ذلك يقول أن الأمور ما أن إستقرت في الإمبراطورية حتى انفصلت السلطة الممثلة في مجلس الشيوخ النيابي عن الشعب وأصبحت تعامل الشعب معاملة العبيد ، وتثقل عليه كما لو كانت مالكة له وليست ممثلة له فحسب ، بل طردته من أراضيه وإستأثرت بكل الخيرات . وأدى هذا التناقض بين النزعتين الاساسيتين اللتين قامت على أساسهما روما واللتين حددتا نظام الحكم في بادئ الامر ، وبين ما تحولت اليه السلطة الى صدام بين الطرفين أى الحكام والمحكومين . وبالرغم

من بعض المحاولات من جانب السلطة من وقت لآخر لعلاج هذا الوضع .  
لخوفها من التدهور الا أنه ظل دائما هناك ما يهدد بالانهيار ونعنى به  
سيطرة قلة من الصفوة على مصير الامة<sup>(٣٦)</sup>. عيوب رومانفسها هي المسئولة  
عما حدث لها والذي كان سيحدث حتما سواء ظلت على وثنيتها أم  
أعتنقت المسيحية كما فعلت . ولقد تبين المؤرخون الرومان السابقون عليه  
ذلك<sup>(٣٧)</sup> هذه هي الاسباب التاريخية الحقيقية لسقوط روما ، أما المسيحية ،  
فهي بريئة من ذلك تماما والتاريخ يقدم لنا العديد من الأدلة على براءة  
المسيحية ، فهو يخبرنا بأن روما إنهزمت مرارا فى الماضى فى عهد  
الوثنى ولم تحمها الهتها القديمة ، وعلى العكس إنتصرت على القوط من قبل  
وهى مسيحية<sup>(٣٨)</sup> . ثم الم تظل بعض المدن محتفظة بمجدها بالرغم من  
تخليها عن عقائدها القديمة وإعتناقها المسيحية وخير مثال على ذلك  
الاسكندرية وقسطنطينة وقرطاجة؟<sup>(٣٩)</sup>

ويغوص أوغسطين فى أعماق تاريخ الشعوب ليبين أن كل الشعوب تمر  
بفترات عصيبة وجميعها تبلى من أن لآخر بحكام سيئين وهو ما تعاني منه  
روما فى عصره. ثم أن روما التى تدعى أنها كانت منتصرة قبل إعتناقها  
المسيحية عرفت فى الحقيقة حروبا طويلة لم تكسب معاركها الأولى وإن  
إنتصرت فى نهاية الأمر . وما محنة سقوط روما الا شئ من هذا القبيل ،  
وهؤلاء المتهمون إما إنهم يجهلون التاريخ القديم حقيقة ، أو يتظاهرون بذلك،  
وهم فى الحالتين يخدعون الجاهل يقول : إذا كنت أذكر هذه الوقائع فذلك  
لأن ثمة عددا كبيرا يجهل التاريخ القديم أو يتجاهله عددا وهؤلاء يتخنون من  
كل هزيمة فى زمتنا المسيحية حجة لمهاجمة المسيحية بوقاحة ... فليستعيدوا  
أذن ذكرى بعض الحروب الكبيرة التى خاضها الرومان القدامى .... وليكفوا  
عن التناول على الله بأستنتهم الفانية وعن خداع الجاهل،<sup>(٤٠)</sup>

ويتساءل أوغسطين هل حانت ساعة انتهاء أجل روما علما بأن كل ممالك الأرض مآلها الفناء ؟ ولا يقطع أوغسطين برأى . أن العلم عند الله وحده الا أن هناك مدينة مقدسة أبدية هي مدينة الله وهذه لا تخشى مصائب الزمان وفيها يمكن للجميع أن يجد مأوى من كارثة الحاضر (٤١)

ويدعو أوغسطين للنهوض من هذه الكبوة الامر الذى لن يتحقق الا بالتمسك بروح المسيحية وليس بإتهامها . ويعترف أن الكل أضير من كارثة سقوط روما المسيحيون والوثنيون على السواء إلا أن موقفهم منها يختلف . فبينما إستفاد المسيحيون الحقيقيون من هذه المحنة بأن إعتبروها فرصة عليهم إستغلالها ليحسنوا ما بأنفسهم وليستحقوا محبة الله ، لم يشعر الوثنيون إلا باليأس . (٤٢)

وقبل أن نمضى فى معالجتنا نقول أن أوغسطين تعامل مع حدث سقوط روما كما كان يفعل مع سائر الاحداث التاريخية على مستويين أحدهما تاريخى واقعى شأنه فى ذلك شأن كل المؤرخين التقليديين السابقين عليه الذين رجع اليهم مثل سالوست وكاتون وشيشرون ، وثانيهما لاهوتى يبحث عن تفسير للحدث لا فى الماضى بل فى المستقبل . وما عرضنا له فى الصفحات السابقة هو معالجته الواقعية ، أى تفسيره الواقعى التاريخى لسقوط روما وبقي علينا عرض تفسيره الدينى أو اللاهوتى لهذا الحدث . إنطلق أوغسطين فى تفسيره هذا من مفهومه المسيحى للتاريخ والذى سبق لنا عرضه فى الفصل الثانى وقوامه أن للتاريخ باطنا أو جوهرًا أو حقيقة ، وظاهرا أما الجوهر التاريخى فمما لا يمكن الوقوف عليه الا بالرجوع للعقيدة التى تحتوى على تصور كلى للتاريخ من حيث محركه وصيرورته وغايته ، وأما ظاهره فمن السهل الوقوف عليه بالرجوع لما سجل من أحداث تاريخية ترتبط بعضها ببعض الآخر ظاهريا إرتباط علة بمعلول . والعقيدة تقول لنا أن الله هو المتحكم فى التاريخ من أوله لآخره وفقا لخطة حددها سلفا

وحدثنا عن بعض جوانبها فى كتابه المقدس وهو ما يعنى أن سقوط روما شأنه شأن كل الأحداث التاريخية الأخرى ليس الا تحقيقا لارادة الله، ولجانب من خطته الكلية ، وتمهيدا لأحداث أخرى من شأنها المساهمة بدورها فى تحقيق الخطة الالهية . لتفسير سقوط روما علينا أذن الرجوع للعقيدة التى تخبرنا بخطة الله للمستقبل ، أى علينا النظر للمستقبل لتفسير الماضى ! يقول "هذا الاله الواحد الحق الذى لا يترك مسيرة الجنس البشرى دون أن شملها بعدالته أو عنايته ، منح الامبراطورية للرومان فى اللحظة وبالقدر اللذين ارادهما"<sup>(٤٣)</sup> وإذا ما أخذنا بهذه الفكرة أصبح لزاما علينا الإجابة عن هذا السؤال الملح «لما» . «لما أراد الله سقوط روما ؟» . لقد أراد الله سقوط روما ليلقن درسا لإبناء مدينة الله . لقد حقق الرومان مجد روما عندما كانوا يخلصون لها ويضحون بأنفسهم من أجلها وما أن تخلوا عن هذا الإخلاص والتفانى حتى سقطت روما . فليكن هذا درسا للمسيحيين ليدركوا أن عليهم حب وطنهم الحق وهو مدينة الله بنفس إخلاص وتفانى الرومان فى حبهم لوطنهم الأرضى لأن هذا الحب وحده هو الذى سيحقق لهم المجد الحق ، أما التخلّى عنه فلن ينجم عنه إلا الهزيمة والخسارة أى خسارة مدينة الله.<sup>(٤٤)</sup>

## ٤ - لاهوت تاريخ لافلسفة تاريخ

أدرك أوغسطين أن لا الوثنيين ولا المسيحيين أدركوا دلالة سقوط روما عام ٤١٠ إدراكا سليما إذ أصاب الذهول المسيحيين بنفس القدر الذى أصاب به الوثنيين ، بل شك كثير من المؤمنين فى أعماقهم فى حقيقة عقيدتهم ، ولذلك عجزوا عن الدفاع عنها وعن تبرأتها . من أجل كل هذا أمسك أوغسطين قلمه وصاغ نظرية المدينتين فى كتابه الشهير "مدينة الله" ، وكلما تقدم فى عمله إتضحت له هو نفسه الدلالة الدينية لهذه الكارثة ، ولقد إستعان فى

عمله بكل أفكاره التى إكتسبها من قبل سواء من المانوية أم من المسيحية أم من الفلسفة اليونانية وإستعان أيضا بتجربته الحياتية ، وبكل حضارته ، وكون من كل هذا نظرية جديدة تماما . وبالرغم من أننا قد نجد لهذه النظرية أصولا عديدة إلا أنها تظل جديدة لأنها صيغت من أجل هدف مغاير تماما عن هدف هذه المصادر.

كرس أوغسطين حياته منذ أن آمن بالمسيحية لتفسير مفاهيمها ومعتقداتها وبلورتها وصياغتها صياغة تخاطب العقل بقدر الأمكان ، فلما سقطت روما وتعرضت المسيحية للهجوم وتصدى هو للدفاع عنها رأى توظيف كل هذا اللاهوت المسيحى فى دفاعه ، كما رأى إستخدام التاريخ لإثبات صحة كل معتقدات المسيحية أو لاهوتها<sup>(٤٥)</sup> . هذا المزج بين اللاهوت والتاريخ ، أو هذا التأويل الدينى للتاريخ أسفر عن صياغة جديدة مبتكرة لللاهوت المسيحى هى التى نطلق عليها إسم لاهوت التاريخ . وبعبارة أخرى يمكننا القول إن أوغسطين ظل لاهوتيا خالصا حتى سقطت روما فتحول الى لاهوتى للتاريخ وقدم مذهبه فى "مدينة الله" . من أجل هذا قلت فى بداية هذا الفصل إن الاحداث التاريخية هى المصدر الحقيقى لنظرية أوغسطين عن المدينتين ، أى أنه لولا سقوط روما لما صاغ أوغسطين كل لاهوته هذه الصياغة المحكمة فى عمل واحد ولاستمرىعالج القضايا اللاهوتية المختلفة معالجة هادئة فى أعمال متتالية . "بفضل" سقوط روما إذن إنتظمت كل مفاهيم أوغسطين ومقولاته ونظرياته اللاهوتية المختلفة فى نسق واحد مترابط الأجزاء هو لاهوته للتاريخ .

وماذا عن فلسفة التاريخ ؟ ألن يكن أوغسطين أول من كتب كتابا عن التاريخ العالمى من بدايته فى الماضى حتى نهايته فى المستقبل ؟ وألا يسرى مفهوم هذا التاريخ فى كل معالجاته فى "مدينة الله" بالرغم من عدم طرحه

لهذا المفهوم بشكل واضح وواضح ؟ وإذا كانت أجابتنا على هذين السؤالين بنعم الا أن الامر اليقينى أن أوغسطين لم يكن لديه تصور واضح عن "فلسفة" لهذا التاريخ العالمى أذ كان كل ما يعنيه أن يكون لديه تصور واضح عن "الحكمة" المسيحية لهذا التاريخ . فنقطة إنطلاقه إنه لولا العقيدة لما عرفنا تاريخا عالميا موحدا لكل الانسانية فهى وحدها التى بإمكانها الكشف عن أصله ومساره وغايته . الوحي وليس العقل هو مصدره ، ولذا فما قدمه هو لاهوت للتاريخ وليس فلسفة له (٤٦) .

وإذا كان من حقنا بناء على ما تقدم أن ننكر على أوغسطين شرف تأسيس فلسفة التاريخ فإن من حقه علينا أن نقول إنه كان ممهدا لها ، فإليه يرجع الفضل فى تحديد لأول مرة كل المشاكل وقضايا التاريخ والفكر التاريخى . وإذا كان قد عالج هذه المشاكل والقضايا معالجة عقائدية وليس معالجة عقلانية فلسفية ، فقد مهد الطريق لفلاسفة التاريخ الذين أتوا بعده فطرحوا ذات القضايا التى أثارها وإن فعلوا ذلك فى دائرة الفلسفة وليس فى دائرة اللاهوت مثله .



## هوامش الفصل الرابع

1- Fustel de Coulanges: La cité antique, Librairie Hachette, 28<sup>ème</sup> édition, Paris 1924, pp. 147-148

٢ - بيوري (ج.ب) : التقديم ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مراجعة أحمد خاكي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٤٤ - ٤٥

3-Gilson (Etienne): les métamorphoses de la cité de Dieu , publications universitaires de Louvain , Librairie Philosophique de J.Vrin paris 1952 , f.f.7-8

4 - Guittou (Jean), le temps et l'éternité chez plotin et Saint - augustin, Boivin etcie , Editeurs, Paris 1939, pp 287 - 288

5- Gilson: opcit, p7a`10

6- Ibid: p.9a

7- Gilson (Etienne): Introduction à l'étude de saint Augustin, librairie philosophique Jvrin, Paris 1931 , pp 237-238.

8- Gilson: les méta morphoses, p, 12`a 15.

9- Bède (griffiths) :Expérience chrétienne. Mystique Hindoue, traduit de l'anglais par charles H, de Brantes , Rencontres, Editions du cerf, paris 1983 , p.124.

10 - Ibid : p.149

11- Gilson : opcit, P.17

12- Bède : Opcit, p123

- 13 - gilson :opcit .p17
- 14 - Béde : Opict,p123
- 15 - Labriolle (Pierre de): la réaction paienne ,l'Artisan du live , Paris 1934 , p. 112 á 117 .
- 16 - Ibid: p.118
- 17 - Ibid :p.119-120
- 18 - ibid :p.121
- 19 - Ibid:p.168
- 20 - Ibid : p.161á 164
- 21 - Copleston(F)Histoire de la philosophie,la philosophie médiévale d'Augustin `a Scot.Casterman,paris1264,pp35 - 36
- 22- Harnack: Porphyryus : "gegen die christen" 15 Buch-er,zeugnisse,Fragmente und Referate, Berlin 1916,lib.I,frag .no 15,dans Labriolle :Opcit,p25
- 23 - Labriolle : Opcit p 258a263
- 24 - Harnach :lib ,I,frag. no. 81-82dans Labriolle: Opcit, p.276a` 278
- 25 - Labriolle : Opcit P. 265
- 26 - Ibid : P. 223 a` 295
- 27 - Vidal ( L'Abbé ) : Introduction de la traduction de la cité de Dieu , Avignon 1930 , p. 13 , 17 , Labriolle : opcit p. 521 á 523 ; Gilson : les métamorphoses , pp. 28 - 29 .
- 28 - Gilson : Les métamorphoses , p. 30 .
- ٢٩ - توشار ( چان ) : بمعاونة لويس بودان ، بيارجانين ، جورج لافو . جان سيرينلى : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة د. على مقلد ، الطبعة الثانية ، الدارالعالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ١٠٦ .
- 30 - Sain Augustin : Epist : 136 dans Gilson : Opcit , p. 30 .
- 31 - Introduction de la Cité de Dieu : p. 13 , 17 ; Dawson ( christo-pher ) : St , Augustine and his age , in d'Arcy and Others : Saint Augustine , Meridiam Books New York 1957 , p. 44 .

32 - Saint Augustin : *Retractiones* , Lib . 11 , ch . 43 , dans *Introduction de la Cité de Dieu* : p. 18 .

33 - Ibid : P. 19 .

34 - Gilson : *opcit* , p. 33 .

35 - *La Cité de Dieu* : V , 12 , p. 80 . IV , 15 , p. 89 .

36 - *ibid* : V, 12 pp. 84 - 85 .

37 - Ibid : 11 , 29 , p. 61 .

38 - Ibid : V , 21 à 23 , p. 104 à 107 .

39 - sermon 8 , 105 , dans Labriolle : *Opcit* , p. 463 .

40 - *La cité de Dieu* : V , 22 , p. 105 .

41 - Ibid : 11 , 29 , p. 70 .

42 - Ep . 111 , ch . 138 , dans Labriolle : *Opcit* , p. 138 .

43 - *La Cité de Dieu* : V , 21 , p. 104 .

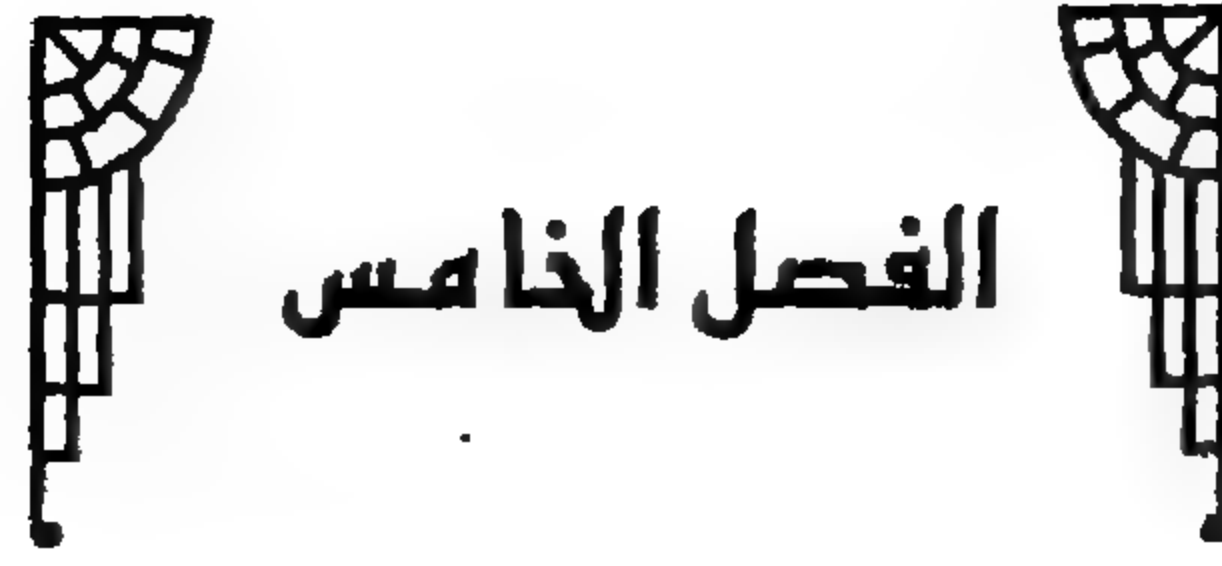
44 - Ibid : V , 16 à 18 , p. 89 á 12 .

45 - Dawson ( Christopher ) : *St Augustine and his age* , in D'Arcy and Others : *Saint Augustine* , p. 44 .

46 - Padovani ( Umberto ) : *Filosofia e teologia della storia* , Morcelliana , 1953, p. 9 à 23 .







## الفصل الخامس

### ازدواجية الانسانية ، المدينتان

عندما سعى أوغسطين لتفسير صيرورة التاريخ لجأ مرة أخرى لمفهومه السحري الذى حل به كل مشاكله اللاهوتية التاريخية كما سبق أن بينت ، وأعنى به مفهوم الإزدواجية . خلق الله الإنسانية بحيث تكون وحدة واحدة ، ولذا تصور لنا العقيدة خلق الله للإنسان بأنه خلق بداية آدم ، ثم خلق حواء من أحد ضلوعه تأكيداً على مفهوم الوحدة . فلما أخطأ آدم ازدوجت هذه الوحدة إلى عنصرى الخير والشر اللذين أصبحا يتنازعان آدم ، أى أن آدم أصبح يرمز لوحدة الإنسانية الأصلية ولإزدواجها إلى عالمين أو كيانين أو مدينتين هما مدينة الله التى يسيطر عليها ويتحكم فيها حب الله ، ومدينة الأرض أو الشر التى يسيطر عليها ويتحكم فيها حب الدنيا ، ذلك الحب الذى أفسد ارادة آدم الطيبة التى فطره الله عليها فلحقت به الازدواجية . وتجلت هذه الازدواجية بشكل واضح على أثر قتل قابيل لهابيل . إذ أصبح هناك شخصان متميزان يمثل كل منهما إحدى المدينتين بعد أن كانت الازدواجية حبيسة فى آدم . ولا يعنى تمايز قابيل وهابيل أنهما يكونان ثنائية إنما هما يكونان ازدواجية لإنتمائهما أصلاً لوحدة واحدة هى آدم أبو الإنسانية ، وتاريخ الإنسانية كله كما يصوره أوغسطين ما هو إلا تاريخ الجدل بين عنصرى هذه الازدواجية الانسانية .

## ١ - وحدة البشرية :

خلق الله الانسانية وحدد لكل فرد من أفرادها دورا عليه أن يلعبه فى التاريخ ذلك التاريخ الذى يعلم الله بعلم مسبق كل تفاصيله. التاريخ إذن دراما واحدة طويلة متشابكة الأحداث : هذا هو تصور المسيحية للتاريخ والذى أبدع أوغسطين فى توضيحه . ومثل هذا التصور لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا بتصور آخر هو تصور وحدة الإنسانية . ولقد سبق أن عرضنا لتصور هذا المفهوم فى اليهودية . وصحيح أن اليهودية سرعان ما غلبت على هذا المفهوم مفهوماً آخر أقل شمولية هو مفهوم شعب الله المختار ، إلا أن مفهومها عن وحدة الإنسانية بقى محفوظاً فى السفرين الأولين من العهد القديم ونعنى بهما سفر التكوين وسفر الخروج . أما المسيحية فقد أعادت مفهوم وحدة الإنسانية للصدارة لتجعل من المسيح مخلصاً للإنسانية كلها . ولقد أخذ القديس بولس على عاتقه بلورة هذا المفهوم ، ونصوصه فى هذا المجال عديدة ومنها على سبيل المثال " من أجل ذلك كائننا بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم وبالخطيئة الموت وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع » ( رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية : الاصحاح الخامس ، الآية ١٢ ) .

استوحى أوغسطين بولس ووظف كل تفاصيل مفهوم وحدة الإنسانية فى نظرية مهد بها لنظريته عن المدينتين . يقول فيما يشبه المبدأ " كل الجنس البشرى أصله انسان واحد خلقه الله فى البداية " (١) ولقد كرر هذه الفكرة فى عدة مواضع فى الكثير من مؤلفاته . وبمهارة المتمرس على فنون الجدل وعلى الدفاع عن المسيحية يستخدم فكرة خلق الله لآدم وحده فى البداية لإثبات أن الله خلق الإنسانية اجتماعية بطبيعتها . ويبدو أن ثمة تناقضاً فكيف يخلق الله إنساناً واحداً ليجعل الجنس المنحدر منه اجتماعياً بينما

خلق سائر الحيوانات أزواجاً ولكنه بوضع فكرته فى نص رائع البناء . يقول " لقد خلقه ... وحيداً ومنفرداً ، لا ليتركه فى عزلة بعيداً عن كل تجمع إنما ليغرس فيه بشكل أعمق الوحدة الاجتماعية والرابطة الودية الى تأتي من رابطة القرابة التى تربط بين كل البشر من خلال الحب أكثر مما تأتي من التشابه فى الطبيعة ، ولذلك لم يرد خلق المرأة رفيقته مثلما خلق الرجل بل خلقها منه حتى ينحدر الجنس البشرى من إنسان واحد " (٢) خلق الله إنساناً واحداً وحيداً إذن فى البداية حتى يشعر بإحتياجه للآخرين فيسعى لتكوين مجتمع بدافع من الحب . لقد خلق الله الإنسان وبداخله نزعة لتكوين مجتمع وهذه النزعة هى الحب . الحب إذن هو أساس الوحدة الإنسانية . ومع قابيل وهابيل ابنى آدم إنشطرت الإنسانية إلى " مجتمعين أشبه بالمدينتين " (٣) إحداهما هى مدينة الله والخير والأخرى مدينة الأرض والشر ، أى اختلفت هذه الوحدة الأصلية (٤) . ويستعين بالكتاب المقدس وبصوره التاريخية الرمزية ليعبر عن ضياع وحدة الإنسانية . كان البشر جميعهم يتكلمون لغة واحدة ثم غضب الله منهم عندما بنوا برجاً ترتفع قمته للسماء تحدياً له ، فقرر الله أن يعاقبهم بأن فرقهم إلى أمم لكل أمة لغة . وهذه المدينة التى تحدث الله هى بابل وفقاً لما جاء فى الكتاب المقدس فى سفر التكوين . ويلجأ أوغسطين للتأويل ليتبين دلالة هذا الحدث . إن بابل معناها الخلط Confusio والخلط عند أوغسطين هو التششت ، وجوهره الإنقسام والتعدد الذى يتناقض والنظام Ordo والوحدة . إزداد إنقسام الإنسانية إذن فلم يعد يقتصر على توزيع أبنائها بين مدينتين بل اتسع بحيث تفتت الإنسانية إلى عدة أمم تتكلم لغات عدة . ويؤكد أوغسطين أن الله صنع هذه القسمة " بوسائل خفية علينا غامضة " (٥) أى أنه لم يسع إلى تفسير وتوضيح تحول الإنسانية من الوحدة إلى التششت والإنقسام بل حرص على

العكس فى معالجته لهذا التحول على إحاطته بغلالة من الغموض والسرية بإعتباره من شئون إرادة الله الخفية علينا .

وبالرغم من إنقسام البشر منذ قابيل وهابيل ، وهو الإنقسام الذى تضاعف على مر التاريخ ، إلا أن ثمة وحدة باطنية أصلية تجمع بينهم عبر التاريخ وتجعل منهم إنسانية واحدة ، وتجعل تاريخهم فى نهاية الأمر تاريخاً واحداً . ومفهوم وحدة الإنسانية وإتصالها عبر التاريخ الذى أعطاه أوغسطين صياغته الفكرية ، مفهوم سيسرى فى تاريخ الفكر من بعده من خلال عدد من المفكرين تألولوه تأويلات مختلفة ووظفوه بصور متنوعة فى مذاهبهم . ولعل أبرز هؤلاء وأشهرهم أوجست كونت الذى اعتبر الإنسانية وحدة متصلة عبر التاريخ ولذا فهى ممتدة فى الماضى وفى المستقبل . ومما هو جدير بالذكر أن أوجست كونت جعل من " مدينة الله " جزءاً من المكتبة الوضعية التى تتكون من ثمانى وخمسين جزءاً<sup>(٦)</sup> .

كان الحب هو علة ازدواج الإنسانية الواحدة إلى مدينتين ، فبعد أن كان آدم لا يحب ولا يتطلع إلا لله ، تعلق نفسه بأمر آخر فأصبح يتنازعه حبان: حب الله وحب ما عدا الله . هذه المقولة التى ورثتها المسيحية عن اليهودية، والتى عبر عنها فى العهد القديم بقصة الخطيئة وطرد آدم وحواء من الجنة، بالغت المسيحية فى العناية بها لأهميتها فى تفسير كل تاريخ البشرية ومصيرها ، مما جعل أوغسطين يتوقف عندها طويلاً محلاً ومبلوراً ومحدداً . ولقد أدرك أن مفتاح التفسير هنا هو مفهوم الحب فجعله بداية تفسيره .

## ٢ - الحب :

قلنا أن أوغسطين ذهب إلى أن دعامة الحياة الإنسانية الاجتماعية هو احتياج الإنسان لأخيه الإنسان . إلا أن أوغسطين لم يستخدم مصطلح

الاحتياج الذى درج على استخدامه فلاسفة المجتمع إنما إستخدم مصطلح آخر أكثر دقة وأكثر تعبيراً عن فكره ألا وهو مصطلح الحب . أخذ أوغسطين عن أفلاطون فكرة أن الحب Eros هو القوة الديناميكية أو المحركة للنفس الإنسانية والدافع لأفعالها ، وصاغها أوغسطين فيما يشبه القانون " إن قيمتى فى حبنى " (٧) . جعل أوغسطين الحب إذن هو صانع كل الحياة الإجتماعية ، فهو الذى يحرك الإنسان ليحصل على ما يرغب فيه . على أن الإنسان قد يرغب فى الأمور كغايات فى حد ذاتها وقد يرغب فيها كوسائل يستعين بها للحصول على غايات أبعد . وكل الأمور منتظمة فى رأى أوغسطين فى نسق أو نظام Ordo أو فى هيراركية بحيث يكون بعضها وسائل لما هو أسمى منها أى لغايات تكون هى بدورها وفقاً لموقعها فى الهيراركية وسائل لغايات أسمى . وعلى قمة النظام تتربع الغاية القصوى التى تسعى إليها كل الحياة المسيحية أى الغبطة أو السعادة القصوى المتمثلة فى حب الله . وهذه الغبطة هى المتعة الوحيدة الحقيقية وهى الغاية الوحيدة التى ينبغى أن يسعى إليها المسيحي . ويلخص أوغسطين هذه القاعدة المسيحية الجوهرية فى عبارة بليغة :

" المتعة لا تكون إلا بالله وحده " " Solo Deo Fruendum "

جاعلاً كل ما عدا الله وسيلة لتحقيق هذه الغاية القصوى ألا وهى السعى إلى الله للإستمتاع بحبه . ومحرك الإنسان الوحيد فى كل هذا أو دافعه هو الحب (٨) .

وكان طبيعياً أن يجعل أوغسطين المعبر عن روح المسيحية الأمور الظاهرية المادية فى أسفل درجات الهيراركية ، أو بمعنى آخر أن يجعلها هى أدنى الغايات التى هى بالضرورة وسائل لغايات أسمى . هذه الأمور أو هذه الخيرات - ومنها الذهب والفضة - هى خيرات فى حد ذاتها لأن الله

هو خالقها والله لا يخلق إلا الخير . أما من حيث علاقتنا بها فهي قد تكون خيراً وقد تكون شراً . هي خير طالما نحن " نستخدمها " كوسائل لتحقيق غايات روحية أسمى ، وهي شر إذا سعينا إليها كغايات في حد ذاتها وأردنا أن ننعم بها ونسينا أننا يجب ألا ننعم إلا بالله وحده ، وأن كل ما عدا الله يجب أن يكون وسائل لتحقيق تلك الغاية الوحيدة التي علينا السعي إليها كغاية في حد ذاتها ألا وهي الغبطة .

وفي الهيراركية أو النظام تعلو نواتنا والآخرين الأشياء المادية . وإذا كانت المسيحية قد حددت علاقتنا بالآخرين بأن وضعت مبدأ أننا يجب أن نحب للآخرين ما نحبه لأنفسنا ، فإن أوغسطين – الذي جعل رسالته إيضاح ما جاءت به المسيحية – عنى بتحديد هؤلاء الآخرين بل وبترتيبهم في هيراركية تبدأ بأقرب الأقارب الذين يليهم الأهل فالأصدقاء ، فسائر البشر . علينا إذن أن نعرف كيف نحب أنفسنا لنعرف كيف نحب الآخرين<sup>(٩)</sup> .

وقد يتبادر إلى الذهن أن أوغسطين لا بد وأنه ذهب إلى أننا يجب أن نحب في الآخرين الجانب الروحي أي النفس فحسب بما أنها الجانب الأسمى في الإنسان . إلا أن حقيقة موقف أوغسطين مختلفة عن هذا ومتفقة وروح المسيحية ، إذ تمسك أوغسطين في هذا المقام مرة أخرى بذلك المبدأ المسيحي الجوهرى ألا وهو أن كل ما يخلقه الله خير ، وبما أن الله خلق أجسامنا فهي بالضرورة خير وليس علينا كراهيتها بل لا بد من محبتها . ولا يفوته أن يستشهد بالقديس بولس في قوله " فإنه لم ييغض أحد جسده قط بل يقوته ويربيه كما الرب أيضاً للكنيسة . لأننا أعضاء جسمه من لحمه ومن عظامه " ( رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس : الاصحاح الخامس ، الآيتان ٢٩-٣٠ ) . جعل أوغسطين إذن حب الجسد مشروعاً على أن يكون

حباً مناسباً يأخذ مكانه فى " نظام " الحب أى على أن يكون وسيلة لغاية أبعد هى حب " الذات " . وتفسيراً لذلك نقول إن الإنسان عند أوغسطين نفس وجسم ، والجسم ليس هو بالطبع أفضل عنصري الإنسان إنما النفس هى التى تحظى بهذا الشرف . خلق الله الإنسان شبيهاً له ، على صورته ، وبما أن الله ليس جسداً فإن الإنسان لا يمكن أن يكون على صورة الله بجسده ، إنما هو كذلك بنفسه . من أجل هذا ينبغي ألا نحب جسداً فى حد ذاته أى كغاية بل باعتباره وسيلة لحبنا لأنفسنا . ويصل أوغسطين إلى هذه النتيجة المنطقية التى تتفق مع تصوره " لنظام " الحب المتداخل الوسائل والغايات : بما أنه يجب أن نحب الخيرات الظاهرية والمادية باعتبارها وسائل لتحقيق غايات أسمى منها فإن حبنا للجسد يجب أن يكون وسيلة لحب أسمى هو حبنا للنفس<sup>(١٠)</sup> . وتمشيًا مع هذا المنطق وخضوعاً لهذه المبادئ يذهب إلى أننا يجب ألا نحب نفوسنا لذاتها إنما أن نحبها كوسيلة لتحقيق غاية أسمى ولبلوغ حب أعظم . أى أننا يجب ألا ننعم بنفوسنا بل أن نستخدمها . وبما أنه لا يوجد وسيط بين النفس والله فالإنسان الذى يستخدم جسده من أجل نفسه يجب أن يستخدم نفسه من أجل أن ينعم بالله<sup>(١١)</sup> .

وإذا طبقنا هذه المفاهيم على حب الآخرين نقول إن الإنسان بما أنه يجب أن يحب جسده من أجل نفسه ، وأن يحب نفسه من أجل الله ، وبما أننا يجب أن نحب الآخرين كما نحب أنفسنا فيجب ألا نحب فى الآخرين أجسامهم إلا من أجل نفوسهم وألا نحب هذه إلا من أجل الله . وينتهى أوغسطين بهذا إلى تصور حياة أخلاقية واجتماعية لها قاعدة واحدة ووحيدة هى أن الإنسان الخير " يستخدم " كل الأشياء بما فيها نفسه من أجل الله ، أى يحب كل الأشياء من أجل حبه لله أو وفقاً للتعبير المسيحي الشهير

" يحبها فى الله " . والوجه الآخر لهذه القاعدة هو أن الإنسان يحب الله فى كل الأشياء . وإذا نجح الإنسان فى تحقيق هذه القاعدة فإنه يحيا أكمل حياة خلقية ممكنة ، حياة كلها محبة وحرية . أما لماذا يحيا حياة كلها حرية فلأن الإنسان الذى يحقق هذه القاعدة الأخلاقية يشارك فى الحياة الإلهية التى لا تمنح للإنسان إلا باللفظ الإلهى وحده . إن إرادة مثل هذا الإنسان تتجه فحسب لله ( أى الغاية القصوى ) الذى إذا قبلها منح اللطف لصاحبها ، مما يجعلها تتحرر من كل ما عداها ، لأنها لا تخضع إلا لله أما كل ما عداه فتستخدمه من أجله . والمقصود بكل ما عدا الله هو الثروات والخيرات المادية بكافة أشكالها ، والجسد والنفس ، والأجساد الأخرى ، والنفوس الأخرى . واللفظ الإلهى وحده هو الذى يحرر الإرادة أو حرية الاختيار - والاثنان مترادفان عند أوغسطين - من ربة الجسد ليربط الإنسان بغايته الأخيرة أى الغبطة ؛ وبذلك تتحقق لمثل هذا الإنسان الذى يستخدم كل شيء من أجل الله الحرية الكاملة . إن مثل هذا الإنسان يحيا حياة مسيحية وينعم بحرية مسيحية . وقد يعترض على مفهوم الحرية المسيحية هذا بأن الإنسان مكبل بالشريعة التى فرضها الله عليه ، وهو ما يعنى أنه ليس حراً . ويرد أوغسطين على هذا الاعتراض مميّزاً بين نمطين مختلفين لإتباع الشريعة . فالمرء يلتزم بها إما خوفاً من العقاب فى حالة عدم إتباعها ، وإما حباً فى الله الذى أمر بها . وفى الحالة الأولى يتبع الإنسان الشريعة كعبد ، أى يتبعها وهو يشعر بالخضوع والعبودية وأما فى الحالة الثانية - تلك الحالة التى ينعم فيها الإنسان باللفظ وبالتالى تملأه المحبة - فهو لا يخضع للشريعة خضوع المستعبد بل يهفو إليها حباً فى الله ، وهو ما يشعر معه بالحرية . فى الحالة الأولى تملأ الإنسان الخشية ، فى الحالة الثانية تملأه المحبة التى تلعب دور المحرك<sup>(١٢)</sup> .

والبشر عند أوغسطين وفقاً لما سبق نوعان فهم إما لا يشغلهم إلا تحقيق غاية واحدة هي الحصول على الغبطة بواسطة حبهم لله ، وإما لا يشغلهم إلا حبهم لذاتهم وهو ما يعنى حبهم للدنيا ومتاعها وتفضيلهم لهذه الأمور على الله . نوعية الحب هي التي تحدد نوعية الإنسان . يقول : " إذا ما سألنا إنساناً عما إذا كان خيراً فإننا لا نسأله عما يعتقد ولا عما يعمل بل عما يحب " (١٣) . تصور أوغسطين أن تاريخ البشرية هو تاريخ الجدل بين هذين الصنفين من البشر أو بين ما سماه بالمدينتين مدينة الله ومدينة الأرض . ولقد عنى كل الباحثين الذين درسوا تصورات أوغسطين عن صيرورة التاريخ بهاتين المدينتين واعتبروا أن نظريته عنهما هي كل نظريته في التاريخ . وحقيقة الأمر أن نظرية أوغسطين في التاريخ نظرية ثرية للغاية وتشتمل على كل العناصر التي تجعل منها فلسفة في التاريخ . وإن كنا نعتبر هذه النظرية في التاريخ هي نظرية في لاهوت التاريخ وليست في فلسفة التاريخ فما ذلك إلا لأن صاحبها وظف لصياغتها العديد من المفاهيم اللاهوتية ، ولأن العناية بالتاريخ عنده لم تكن هدفاً في حد ذاتها بل كانت مجرد وسيلة لتدعيم تصوراته اللاهوتية هذه . وما يعنينا تأكيد وهو ما سنعين لإثباته في دراستنا هذه أن نظرية أوغسطين في لاهوت التاريخ نظرية مكتملة الأركان فهي تشتمل على مفهوم دقيق لمحرك التاريخ وهو الله بالطبع الذي يحرك ارادات البشر وأفعالهم من خلال الحب الذي يفرهم عليه . كما تشتمل هذه النظرية أيضاً على مفهوم دقيق لهدف التاريخ ألا وهو إكمال مدينة الله في آخر الزمان . وتشتمل كذلك على تصور شديد التعقيد لصيرورة التاريخ التي تتخذ شكل جدل بين قطبين متناقضين هما مدينة الله ومدينة الأرض . ونحن إذ ندرس نظرية المدينتين في الصفحات التالية نفعل ذلك باعتبارها نظرية ضمن عدة نظريات كون منها أوغسطين

لاهوته التاريخى وليس باعتبارها النظرية الوحيدة التى فسر بها التاريخ كما ذهب جل الباحثين الذين عرضوا لها .

### ٣ - مفهوم المدينة :

قبل أن نشرع فى عرض نظرية أوغسطين عن المدينتين يتحتم علينا أولاً تحديد مفهوم المدينة عند قديسنا . والأمر الجدير بالذكر أن أوغسطين لم يعالج أبداً فى كتابه " مدينة الله " مفهوم المدينة معالجة مجردة وعامة كما فعل الفلاسفة السابقون عليه ، إنما عالجه من خلال استدلالات ملتوية إذا كان ممزقاً بين عقله وإيمانه . وفى أحيان كثيرة كان إيمانه يتغلب على عقله فيحكم على التصورات الفلسفية للمفهوم بمعايير العقيدة مما يتيح لنا القول إن معالجته لهذا المفهوم لم تكن معالجة الفيلسوف الغير مكترث بالمسيحية ( وهو أمر مستحيل فى حالة أوغسطين ) ، ولا كانت معالجة المسيحي الغير حافل بالفلسفة ، إنما كانت معالجة مسيحي يقيم الفلسفة ويعدل مفاهيمها أحياناً فى ضوء العقيدة<sup>(١٤)</sup>.

وبداية نقول أن المدينة عنده لم تكن مدينة ملموسة أى مجموعة من العمارات والحوائط والطرق والكبارى والأسوار إنما كانت مدينة انسانية أى مجتمعاً إنسانياً . يقول عنها " المدينة ليست إلا مجموعة من البشر تجمع بينهم رابطة اجتماعية "<sup>(١٥)</sup> ، وأصبح لازماً عليه تحديد معنى " الرابطة الاجتماعية " حتى يتضح مفهوم المدينة . ووجد عند شيشرون الذى كان يكن له إعجاباً شديداً تحديداً للرابطة الاجتماعية بأنها العدالة وبالتالي يصبح التعريف المقترح للمدينة أنها التجمع البشرى الذى يقوم على أساس العدالة. إلا أن أوغسطين وجد هذا التعريف عائماً فضفاضاً فبدأ له أن تحديد نوعية العدالة قد يزيد التعريف نفسه تحديداً ووضوحاً ، وانتهى إلى أن العدالة التى تقوم عليها المدينة لابد وأن تكون عدالة حقة . إلا أنه ما كاد

يبلغ هذا الحد حتى أدرك أن مثل هذا التعريف للمدينة لن ينطبق إلا على المدينة الوحيدة القائمة على العدالة الحقّة ألا وهي مدينة الله ، بينما هو يريد تفسير تاريخ البشرية كله بمدينتين . كان لابد إذن من العزوف عن تعريف شيشرون تمامًا والبحث عن تعريف جديد مبتكر . وتوصل إلى التعريف التالي : أن المدينة هي شعب ( بما أنها جماعة إنسانية ) " والشعب هو جماعة من الكائنات العاقلة التي يجمع بينها حب نفس الشيء " (١٦) . حدد إذن أوغسطين الرابطة الاجتماعية التي سبق لنا الحديث عنها بأنها الحب . وكان مثل هذا التعريف الصوفي الروحي للمدينة يتيح القول بأن ثمة شعوبًا ومجتمعات أو مدن بقدر ما هنالك من أنواع للحب . ومن بين كل المدن عنى أوغسطين بمدينتين هما مدينة الله ومدينة الأرض (١٧) .

## ٤ - المدينتان :

لو أعطينا اسم المدينة لكل من يجمع بينهم حب شيء واحد ، لكان لدينا من المدن بقدر ما هنالك من أنواع الحب الجماعي . وبما أن الإنسانية تنقسم وفقًا لنوعية الحب إلى قسمين كما سبق أن بينّا ، فإنه في أماكننا القول إن هناك مدينتين تنقسم إليهما الإنسانية كلها . يقول " وبالرغم من هذا التنوع الهائل في الأمم المتعددة على الأرض ولكل منها عاداته وتقاليده ولغته وأسلحته وملابسه المتباينة للغاية ، فإنه يمكننا القول مع الكتاب المقدس أنه لا يوجد إلا فريقان من البشر أو مدينتان ؛ واحدة هي مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقًا للجسد ، والأخرى مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقًا للروح " (١٨) .

وفي معالجات طويلة وعديدة يجتهد أوغسطين بشتى التشبيهات والأمثلة في إبراز الفارق بين المدينتين . أما أبناء مدينة الأرض فإن أهم خاصية مميزة لهم أنهم يسعون لغاية واحدة هي " السعادة الدنيوية على

الأرض" (١٩). وهذه الغاية هي العامل المشترك الذى يجمع بينهم فى مجتمع واحد بالرغم من تنوع الأشياء التى يرغبون فيها وإختلافها . وشبق أبناء مدينة الأرض للأشياء المادية لا يهدأ وليس له حد . فما أن يلبون شهوة من شهوتهم حتى تبرز لهم شهوة أخرى عليهم إرضائها (٢٠) . ويطلق أوغسطين على أبناء مدينة الأرض إسمًا معبراً تماماً عن حقيقتهم فهم الـ amari-cantes أى المياه المرة . وتفسيراً لذلك نقول أن أوغسطين كان يفسر الآية ٩ من الإصحاح الأول من سفر التكوين " وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء فى مكان واحد ولتظهر اليابسة " بأن المياه فيها " ترمز للحياة الدنيا بكل مرارتها " (٢١) . وأبناء مدينة الأرض هؤلاء يحيون حياة الإنسان القديم Vetus homo أى حياة ما قبل الشريعة اليهودية ، أى ما قبل التمييز بين الخير والشر ، أى حياة الإنسان الأرضى . وفى لفظة بارعة يفرق أوغسطين بين أبناء مدينة السماء الحقيقيين وبين المؤمنين بالله الذين لا يجعلون الله هو غايتهم الوحيدة بل يجعلونه وسيلة لغاية أعظم بالنسبة لهم ألا وهى السعادة الدنيوية . وهؤلاء يعتبرهم أوغسطين من أبناء مدينة الأرض فى حقيقة الأمر، فمعيار التفرقة بين البشر هو نوعية الحب المتحكم فيهم كما سبق أن بينت . يقول " هذه هى خاصية المدينة الأرضية : عبادة الله أو الآلهة للتمكن بفضل عونها فى النصر ( فى الحرب ) أو فى السلم من التحكم فى الأرض لا بالمحبة التى تخلّص ، بل بالشهوة التى تسيطر . إن الخيرين يستخدمون الدنيا ليتمكنوا من التمتع بالله ، أما السيئون فيريدون استخدام الله ليتمكنوا من الإستمتاع بالدنيا، وأقصد بهؤلاء السيئين الذين يؤمنون بوجوده وبفاعلية عنايته فى الأمور الإنسانية . وذلك لأن هناك من هم أشد سوءاً وهم الذين لا يؤمنون بوجوده ولا بعنايته " (٢٢) . ونفس المعنى يؤكدده فى اعترافاته مستخدماً تشبيه أبناء مدينة الأرض بالمياه المرة أو مياه المرارة

( فى مقابل تشبيهه أبناء مدينة الله بالأرض العطشى لله ) . يقول : " من الذى جمع فى كتلة وحيدة مياه المارة amaricantes ؟ فكلها لها نفس الغاية : السعادة الزمانية ، الأرضية التى من أجلها يفعلون أى شىء مهما تنوعت إلى ما لا نهاية الدوافع التى تحركهم " (٢٣) . ومدينة الأرض هذه Ci-vitas terrena ليست مغتربة على هذه الأرض فى هذا العالم فهو مجالها الذى تجد فيه راحتها وسعادتها (٢٤) .

أما مدينة الله Civitas Dei فهى تضم بين جنباتها كل الذين يربط بينهم حب الله ، أى كل الذين يعيشون عيشة الإنسان الجديد Novus Homo الملتزم بشريعة الله . يقول " قسمنا الجنس البشرى إلى طائفتين : أولئك الذين يحيون حياة الإنسان ، وهؤلاء الذين يحيون حياة الله وأطلقنا على الفريقين إسمًا رمزيًا هو المدينتان ونعنى بهما مجتمعين بشريين أحدهما قدر له أن يعيش للأبد مع الله ، والآخر قدر له أن يتحمل عذابًا أبدًا مع الشيطان " (٢٥) . وهو يكرر الحديث عن هذه القسمة فى العديد من المواضع فى مؤلفاته (٢٦) . والمدينة عنده كما هو واضح من نصوصه العديدة " ليست إلا مجموعة من البشر تجمع بينهم رابطة اجتماعية " (٢٧) هى رابطة الحب، وهو ما يعنى أن الشعب والمدينة أمر واحد فى حقيقة الأمر عنده . والمدينة إذن هى مجتمع روحى ( صوفى ) Societas Mystica لا مدينة واقعية ملموسة . ولا نجد عند أوغسطين نصًا وحيداً يمكن أن يوحى بأن المدينتين عنده مدينتان ملموستان، فلم يحدث أبداً أن أشار إلى عناصرهما المعمارية من قبيل الحوائط والأسوار والساحات والأبواب .. إلخ .. وهو عندما يشير إلى بابل وروما وأورشليم فهو يفعل ذلك باعتبارها رموزاً . فبابل وروما ترمزان عنده لمدينة الأرض ، أما أورشليم فترمز لمدينة الله (٢٨) . ولذا فمن حقناً القول أن بعض الباحثين عندما تصور أن المدينة عند أوغسطين هى

" دولة تقوم فى مدينة وما يجاورها من ريف أو ما يتبعها " (٢٩) غاب عنه حقيقة مفهوم أوغسطين للمدينة . وأغلب الظن أن سبب هذا الخطأ هو الرجوع للمعنى القاموسى للمصطلح . لقد قالها أوغسطين صراحة : " حبان صنعا هاتين المدينتين " .

"Fecerunt itaque civitates duas amores duo" (٣٠) .

ولقد رمز أوغسطين لمدينة الله بأورشليم والتي تعنى لغوياً " رؤية السلام " أو " المدينة الخالدة " أو " شعب المؤمنين " ، ولمدينة الأرض ببابل والتي تعنى لغوياً البلبلة والتشتت أو الخلط أو " شعب الغير مؤمنين " وفعل ذلك عن عمد لإيضاح مفهومه عن المدينتين . يقول " لقد علمت بوجود مدينتين متداخلتين ومتميزتين الواحدة عن الأخرى ، هاهنا ، جسماً وقلباً ، وباقيتين على هذا الحال على مر الأجيال ، : إحداهما تعنى السلام الآن ، وتدعى أورشليم ، والأخرى تفرح بالسلام الزمنى وتدعى بابل . بابل تعنى البلبلة ، وأورشليم تعنى رؤية السلام . هاتان المدينتان هما وليدتا حبين إثنين : أورشليم وليدة حب الله وبابل وليدة حب العالم " (٣١) .

وإن كانت المدينة الأرضية لا تطابق الدولة فإن العلاقة بينها وبين أى دولة أوثق من العلاقة بين مدينة الله والدولة . ولعل مما يوقع قارئ أوغسطين فى حيرة أن العديد من نصوصه تحدث عن دول وممالك هذا العالم باعتبارها تنتمى لمدينة الأرض ، وتطلق على الدولة اسم المدينة فى كثير من الأحيان كأن تقول عنها " هى مدينة هذا العالم " " Civitatem Mundi Huius " . وأعظم دولتين عنده هما أشور تليها روما ، الأولى فى الشرق والثانية فى الغرب . وهو يتحدث عنهما فى " مدينة الله " ( الكتاب الثامن عشر ، الفصل الثانى ) باعتبارهما جزءاً من مدينة الله قاصداً بهذا أن روح سياستهما وتوجهاتهما العامة ، مما يجعلهما تنتميان لمدينة الأرض من حيث هما

كيانات سياسية ، دون أن يعنى هذا أنهما كبشر تنتميان لهذه المدينة . بل حرص أوغسطين على الإشارة إلى أنه قد يكون من بين قادتتهما أنفسهم من ينتمى لمدينة الله <sup>(٣٢)</sup>. ولذا فلا بد من الرجوع لروح مذهب أوغسطين وعدم التسرع فى فهم مثل هذا النص " أليست الممالك - إذا استبعدنا عنصر العدالة - إلا تجمعات هائلة من القراصنة ؟ وأليست جماعات القراصنة إلا ممالك صغيرة ؟ " <sup>(٣٣)</sup> .

وكان منطقياً أن ينسب أوغسطين مدينة الأرض للشيطان حتى يبرز المقابلة بينها وبين مدينة الله وإن فعل ذلك فى مرات متعددة حصرنا منها خمس ، أربع منها فى مدينة الله ، أهمها ما قال فيها " ولهذا ، فإن الشيطان أمير المدينة الفاسدة ، بالرغم من استخدامه لشركائه ضد مدينة الله المرتحلة فى هذا العالم ، ليس لديه المقدرة على ايدائها " <sup>(٣٤)</sup> . أما المرة الخامسة ففى كتابه " الموجز " عندما قال " ولكن بعد البعث عندما ينتهى الحساب الختامى ، ستتحدد الحدود بين المدينتين وإحدهما تنتمى للمسيح una scilicet christi والأخرى للشيطان altera diaboli " <sup>(٣٥)</sup> . وبالرغم من أن نصوص أوغسطين خير دليل على أن قديسنا اعتبر الشيطان أمير لمدينة الأرض فإن بعض الباحثين ينكرون ذلك بدعوى أن الشيطان لا يمكنه أن يكون إلا عدواً للإنسان فحسب أما الزعم أنه عدو لله فنوع من التناول وتجاوز الحدود إذ يجعل ذلك منه ندا لله . ولأن الشيطان ليس ندا لله فليس فى إمكانه أن يرأس مدينة هى مدينة الأرض المقابلة لمدينة الخير التى يرأسها الله <sup>(٣٦)</sup> .

ولا يمكن اعتبار مدينة الأرض هى مدينة الشر لأن الشر عند أوغسطين نقص فى الوجود وليس مبدءاً إيجابياً وبالتالي لا يصلح أساساً لمدينة تنسب له <sup>(٣٧)</sup> . لقد اختار أوغسطين تعبير " مدينة الأرض " للدلالة على المدينة

المقابلة لمدينة الله بعناية شديدة ، ولم يستخدم أى تعبير آخر للدلالة عليها إلا نادراً ، ولذا لا نملك إلا احترام هذا الاختيار ، وأى محاولة لتأويل النصوص بشكل مخالف من شأنها أن تنال من رؤية أوغسطين لتلك المدينة . وما كان يعنى أوغسطين حقيقة هو مدينة الله أما مدينة الأرض فلم يعنى بها إلا لأن المقابلة بينها وبين مدينة الله من شأنها أن تبرز حقيقة هذه بشكل أدق يقول "كان لابد من الإشارة إليها ( لمدينة الأرض ) بالقدر الذى تلقى المقارنة بينها وبين مدينة الله مزيداً من الضوء على هذه" (٣٨) .

ولقد حاول أوغسطين تتبع مسيرة مدينة الله تاريخياً منذ أول أبنائها على الأرض ، ونعى به هابيل ، ونجح فى ذلك حتى نوح والطوفان ، ثم حال ، صمت الكتاب المقدس دون تتبع هذه المسيرة . توقف أوغسطين وتساءل "هل وجدت ثمة آثار متصلة للمدينة المقدسة بعد الطوفان أم وجدت فترات تجديف فاصلة خلت من أى عابد لله الواحد الحق ؟ ليس من السهل اكتشاف ذلك فى نصوص الكتاب" (٣٩) . واضح تماماً أن مرجع أوغسطين التاريخى فيما يتعلق بمدينة الله هو الكتاب المقدس وحده . ليس هذا فحسب بل إنه عد هذا الكتاب هو النص الوحيد الذى يقدم لنا من خلال ما يقدمه من تاريخ ، صورة ما ستكون عليه الإنسانية فى المستقبل والغاية التى تسير إليها . إن التاريخ عند أوغسطين ليس مجموعة من الوقائع والأحداث ساهمت فى صنعها شخصيات ، إنما التاريخ فى حقيقته تجلى لخطه إلهية تتحقق حتماً ، وتكون تجلياتها فى الماضى ، إشارة لما سيحدث فى المستقبل حتى آخر الزمان . إن التاريخ ليس تاريخاً عند أوغسطين إذا كنا نعنى بالتاريخ ما يصنعه البشر فى الماضى وفق اراداتهم . يقول "إننا نفحص فى أسرار الكتابات المقدسة تلك كيفما نستطيع وننجح فى معرفة البعض أكثر مما نتجح بالنسبة للبعض الآخر ، إلا أننا نؤمن يقيناً أن هذه الوقائع لم

تتحقق ولم نذكر إلا لأنها صورة أحداث المستقبل التى لا ترتبط إلا بالمسيح  
وبكنيسته ، أى بمدينة الله . إن التنبؤ بهذه المدينة وجد منذ بداية الجنس  
البشرى ، وهو تنبؤ نراه يتحقق بكل جوانبه <sup>(٤٠)</sup> . التنبؤ بمصير التاريخ  
إذن لا يكون بالرجوع لمسيرته وبالاتماد عليها لإستقراء المستقبل ، إنما  
يكون بالرجوع لما قبل التاريخ نفسه أى لخلق الله للإنسانية وهو ما يعنى أنه  
لا يكون إلا بالرجوع للكتاب المقدس ، ولما جاء فيه من تصورات عقائدية .

ومدينة الله هى جسم المسيح الذى ينمو مع الأيام حتى يكتمل نموه فى  
الوقت المحدد له سلفاً . فكل جيل ، وكل عصر ، وكل حضارة ، تساهم فى  
النمو من خلال المسيحيين الحقيقيين أبناء مدينة الله الذين ينتمون للقطيع ،  
واكتمال مدينة الله هو نهاية التاريخ . تلك الفكرة المسيحية الأصيلة أحسن  
أوغسطين صياغتها بإحكام شديد ، ولقد استخدم أوغسطين تشبيه الإنسان  
الواحد ، أو جسم المسيح الذى ينتشر فى كل الأرض والذى ينمو على مر  
العصور ، ليعبر عن مفهوم وحدة مدينة الله . وتلك الوحدة كما سبق أن قلنا  
دعامتها الحب المشترك الذى يشارك فيه كل أبناء مدينة الله ذلك الحب الذى  
حدده المسيح " وسأله واحد ... يا معلم أية وصية هى العظمى فى الناموس .  
فقال له يسوع تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك .  
هذه هى الوصية الأولى والعظمى . والثانى مثلما تحب قريبك لنفسك " <sup>(٤١)</sup>  
( متى : الاصحاح ٢٢ ، الآيات من ٣٥ إلى ٣٩ ) ولقد صاغ أوغسطين هذه  
الفكرة بما يخدم مفهومه عن مدينة الله . إن أبناء مدينة السماء " هم أخوة  
فى سلام دائم لا يتحكم فيه حب الإرادة الشخصية والخاصة بل تسوده تلك  
الفضيلة التى تجعل الجماعة قلباً واحداً والتى تحقق الوحدة الكاملة ألا وهى  
طاعة التقوى " <sup>(٤١)</sup> .

ولقد شاع بين الباحثين أن مدينة السماء تتكون فى رأى أوغسطين من

الذين أنعم الله عليهم بنعمة الخلاص فأخرجهم من كتلة البشرية الآثمة إلا أن حقيقة الأمر غير ذلك، فمدينة السماء تتكون عنده فضلاً عن هؤلاء من الملائكة الذين لم يبتعدوا أبداً عن الله . وإذا كنا نستخدم في معالجتنا تعبير مدينة الله للدلالة على البشر من أبنائها دون الملائكة فذلك لأنهم هم الذين يعنوننا في معالجتنا للاهوت التاريخ ، ويطلق أوغسطين أحياناً على أبناء مدينة السماء " الذين يريدون الحياة الروحية " (٤٢) اسم أبناء الله . يقول عنهم " إن أبناء الله Filii Dei يصارعون الموت طوال حياتهم الفانية " (٤٣) . وهؤلاء ما أصبحوا كذلك إلا بفضل اللطف الإلهي الذي يستحيل علينا إدراك حكمته ، كما يستحيل عليهم طوال حياتهم على هذه الأرض معرفة ما إذا كانوا من أبناء مدينة الله أم لا . وهم لا يستطيعون كذلك التعرف على أمثالهم لأن التفرقة بين أبناء مدينة الله وأبناء مدينة الأرض أمر مستحيل بالنسبة للبشر . يقول " إن التفرقة ليست ممكنة إلا لرؤيتك النفاذة يا إلهي .. فإنك تعرفهم ( أبناء مدينة الله ) ، ولقد صنفتهم ، وحددتهم في خططك الغامضة قبل أن تخلق السماء " (٤٤) . والتمييز بين المدينتين لا يتحقق إلا في نهاية الزمان ؛ فطوال الحياة الدنيا قد يكون بعض من ينتمون لمدينة بابل ظاهرياً لكونهم من أهل السلطة المرتبطة في الأذهان بالأمور الدنيوية، قد يكونون في حقيقة الأمر من أبناء مدينة الله ، أى من أبناء أورشليم . وعلى العكس من ذلك قد يكون بعض من ينتمون لمدينة الله ظاهرياً لأنهم من رجال الكنيسة ، قد يكونون في حقيقة أمرهم من أبناء مدينة الأرض . إلا أنه بالرغم من استحالة التمييز بين المدينتين في هذه الدنيا من قبل البشر ، فإن ثمة خطأ فاصلاً حاداً بينهما في حقيقة الأمر بحيث لا يمكن لأحد أن يكون في آن واحد عضواً في كلتي المدينتين (٤٥) .

وأبناء مدينة السماء لا فضل لهم في كونهم كذلك ، فالله هو الذي - لأسباب نجهلها - أنعم عليهم بلطفه دون سواهم، أى دون من تركهم

منغمسين فى الخطيئة . يقول " إن أم أبناء مدينة السماوات هى اللطف الذى خلص الطبيعة ( الإنسانية ) من الخطيئة " (٤٦) .

وكما ميز بين المدينة السماوية الأبدية المستمرة حتى الآن وبين جانبها المتجلى فى أبناء لها يعيشون فى الحياة الدنيا فى كل لحظات التاريخ مما يجعل دنيانا لا تخلو أبداً عبر التاريخ من أبناء للمدينة السماوية ، ميز كذلك بين الكنيسة التى هى قوام هذه المدينة وجسم المسيح، وبين الكنيسة المرئية التى تتحقق فى التاريخ ، مع ملاحظة أنه لا يمكن الجزم بأن كل أبناء هذه الكنيسة المرئية أبناء لمدينة الله إذ أن بعضهم كما سبق أن بيننا ، قد يكون فى حقيقته من أبناء مدينة الأرض . أوغسطين لم يطابق إذن أبداً بين الكنيسة المرئية ومدينة الله ، بل ميز بينهما بوضوح . فالكنيسة على الأرض عنده هى المملكة المناضلة التى يختلط فيها الخيرون بالسيئين أما كنيسة السماء أو مدينة السماء فهى لا تحتوى إلا على الخيرين (٤٧) .

## ٥ - جدل المدينتين :

ذهب أوغسطين كما سبق أن بيننا إلى أن البشرية انقسمت منذ آدم بالقوة وبدءاً من قابيل وشيث بالفعل إلى نوعين من البشر : نوع يحب الله ويضحى من أجله بكل شئ ، وهو يكون مدينة الله ، ونوع يحب الذات والدنيا ومتاعها ، ويضحى من أجلها بكل شئ حتى بالله ، وهو يكون مدينة الأرض ، ولقد جعل أوغسطين شيئاً رمزاً لمدينة الله بدلاً من هاويل مع أنه الأحق بهذا الشرف ، وذلك حتى يصفى معقولة على تأويل التاريخ . فكيف يمكن الإدعاء أن هاويل كان هو رأس مدينة الله ، وهو الذى قتل قبل أن ينبج أى لم تكن له ذرية ؟ وكان الحل هو جعل شيئاً الذى أنجبه آدم بعد مقتل هاويل هو رمز هذه المدينة إذ كانت له ذرية . يقول " إن سلسلتى الأجيال التى تبدأ الأولى من شيث والأخرى من قابيل تمثلا بنظاميهما

المنفصلين المدينتين المعنيتين هنا : المدينة السماوية الغريبة على هذه الأرض،  
والمدين الأرضية التي لا رغبة لها ولا تذوق إلا لمباهج الحياة " (٤٨) .

والمدينتان متزامنتان في هذه الحياة الدنيا تعيشان زمناً واحداً . هو ما  
يسميه بالعصر الرديء *malus saeculum* قاصداً به بالطبع عصر ما بعد  
الخطيئة . يقول " إن كل المساحة الزمانية التي يطلق عليها اسم العصر  
المليئة بوفيات الموتى وميلاد الذين يلونهم تكون مسار هاتين المدينتين " (٤٩)  
وهما مختلطتان بشدة كما سبق أن قلنا عند حديثنا عن استحالة التمييز  
بينهما في هذه الحياة الدنيا . يقول في نهاية " مدينة الله " " لأنه أخيراً هذا  
الكتاب ولنوقف هنا مقالنا والبيان الكافي في رأينا للمسار الزماني  
للمدينتين، المدينة السماوية والمدينة الأرضية المختلطتين من منبعهما إلى  
نهايتهما " (٥٠) .

وكما أجمع الباحثون على تقسيم أوغسطين للبشرية إلى نوعين مختلفين  
منذ بداية تاريخها على الأرض أجمعوا كذلك بشأن نوعية العلاقة التي تربط  
بينهما إذ رأوا أنها علاقة صراع . ولقد تبين لنا أن كثيراً من نصوص  
أوغسطين فضلاً عن روح مذهبه يصطدمان بهذا الإجماع ويختلفان في  
الحقيقة عنه . وكعادتنا نرى ضرورة تأصيل تصور العلاقة بين المدينتين فمن  
شأن ذلك إيضاح حقيقته عند أوغسطين أول منظري التاريخ في المسيحية .

إن تصور المدينتين المختلطتين الواحدة بالأخرى بشدة تصور مسيحي  
أصيل تحدث عنه المسيح طويلاً وتكررت الإشارة إليه في الأناجيل مع  
إستخدامات التشبيهات لتوضيح مدى الاختلاط بينهما . ولعل تشبيه اختلاط  
المدينتين باختلاط الزوان بالقمح هو أكثر التشبيهات شيوعاً في الأناجيل  
على سبيل المثال في إنجيل متى في الاصحاح ١٣ : الآيات من ٢٤ إلى ٣٠،  
والآيات من ٣٦ إلى ٤٣ ) . ومن التشبيهات الشائعة أيضاً تشبيه اختلاط

المدينتين باختلاط السمك الجيد بالسمك الرديء فى شبك الصيد ( انجيل متى الاصحاح ١٣ : الآية ٤٧ إلى ٥٠ ، وانجيل يوحنا فى الاصحاح الحادى والعشرين : الآيات من ١١ إلى ١٤ ) . ولقد أكثر أوغسطين من الرجوع إلى هذه التشبيهات فى أعماله وفى مواعظه المناهضة للدوناتيين ولأنصار بيلاجيوس . ويرجع الفضل للقديس بولس فى صياغة وبلورة مفهوم اختلاط المدينتين هذا ، بعد أن أدخل عليه تحويراً جوهرياً تمثل فى ابراز مدينة السماء وتهميش مدينة الأرض. ولقد فعل بولس هذا بهدف إعلاء شأن الوحدة التى تربط بين المؤمنين المسيحيين فى رابطة أقوى من كل روابط الأرض وعلى رأسها الروابط القومية . يقول فى رسالته إلى أهل غلاطية ( الاصحاح ٣ ، الآيات ٢٦ إلى ٢٨ ) " لأنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع ... ليس يهودى ولا يونانى ليس عبد ولا حر ليس ذكر ولا أنثى لأنكم جميعاً واحد فى المسيح يسوع " . كان بولس يهدف إلى استبدال الرابطة العقائدية بالرابطة الوطنية أو القومية . لقد استلهم بولس التصور الرواقى للمدينة ذلك التصور الذى لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا بالفوارق الاجتماعية والجنسية<sup>(٥٢)</sup> . وجاء أوغسطين ليكمل بلورة هذا المفهوم المسيحى الأصل ، البوليسى التطوير فعنى عناية بالغة بتحديد العلاقة بين المدينتين عبر التاريخ . وللوقوف على حقيقة تصور أوغسطين لهذه العلاقة لابد من التدقيق فى المصطلحات التى استخدمها صاحب مدينة الله لتصويرها ، خاصة وأن أوغسطين كان ذا عناية بالغة بالمصطلح ، وبالتحليل اللغوى ، وبالتفسير المعتمد على التأويل . ولقد عبر عن طبيعة هذه العلاقة فى العديد من نصوصه، نختار أهمها وأوضحها . يقول " هاتان المدينتان مدينة الأرض ومدينة السماوات المتداخلتان كما قلت والمختلطتان فى الزمان الحالى " <sup>(٥٣)</sup> . ويقول " المدينتان متداخلتان ومختلطتان بشدة فى هذا

الزمان حتى تفرقة الحساب الأخير " وهذا النص أشهر النصوص على الإطلاق التي يعتمد عليها الباحثون في تفسيرهم لتصوير أوغسطين للعلاقة بين المدينتين ولذا نرى ذكره بلفظه الأصلية: *Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, in vicemque permixtae do* <sup>(٥٤)</sup> *nec ultimo iudicio dirimantur* " لقد علمت بوجود مدينتين متداخلتين ومتميزتين الواحدة عن الأخرى ، ها هنا ، جسماً وقلباً ، وبأقيتين على هذا الحال على مر الأجيال : إحداهما تبغى السلام الأبدى وتدعى أورشليم والأخرى تفرح بالسلام الزمنى وتدعى بابل . بابل تعنى البلبلة وأورشليم تعنى رؤية العالم . هاتان المدينتان هما وليدتا حين اثنتين : أورشليم، وليدة حب الله وبابل وليدة حب العالم <sup>(٥٥)</sup> . وإلى نفس المعنى يذهب في تفسيره لسفر التكوين وفي تفسيره للمزمور الحادى والستين والمزمور الرابع والستين <sup>(٥٦)</sup> ونلاحظ أنه يستخدم دائماً مصطلحي التداخل *Perplexio* والخلط *Permextio* الذى يستبدل به أحياناً مصطلح الـ *Commixtio* أى الامتزاج . ويجب ألا يفوتنا أن من بين معانى كلمة *Per-plexio* معنى الازدواج الذى يسبب الحيرة . فلا بد أن أوغسطين أستاذ البلاغة كان يبغى - باستخدامه لهذا المصطلح بالذات - الإشارة إلى شدة الاختلاط والتداخل بين المدينتين مما يوقع المتأمل لهما فى حيرة لاستحالة التمييز بينهما، من قبل البشر . ولم يحدث أن أشار أوغسطين فى نص واحد إلى مفهوم الصراع بين المدينتين بالرغم من أنه لم يمل الحديث عن العلاقة التي تربط بينهما، ولذا تعجب من اتفاق الباحثين على تصوير العلاقة بين المدينتين على أنها علاقة صراع . وقائمة هؤلاء الباحثين طويلة ويتصدرها أكثر المتفهمين لفكر أوغسطين ونعنى بهما جيلسون ومارو . لقد حدد الله منذ بدء الخليقة - فيما يرى أوغسطين - أبناء مدينة الله وأبناء

مدينة الأرض ولا مجال لتغيير هذه الخطة الإلهية<sup>(٥٧)</sup> الصارمة ، وبالتالي لا مجال للصراع بين أبناء المدينتين . يقول عن هذه الخطة الإلهية : " إن خطة الله هي تنظيم المدينتين والتمييز بينهما منذ البداية وجعل لكل منهما أجيالها الخاصة "<sup>(٥٨)</sup> إذن حتى لو بدا أن ثمة صراعاً بين المدينتين فهو صراع ظاهري لا فاعلية له ولن يقدم أو يؤخر ، فالله قد حدد كل شيء سلفاً .

وعند أوغسطين أن الطبيعة الخلقية والنفسية لأبناء مدينة الله تحول دون دخولهم في صراع مع أبناء مدينة الأرض يقول : " إن الخلاف الذي حدث بين قابيل وهابيل لهو دليل على العداوات التي تفرق بين المدينتين ، مدينة الله ومدينة البشر ... إن الطيبين إذا كانوا كاملين لا يمكنهم أن يصارعوا ، أما إذا كانوا لم يحققوا الكمال بعد إنما هم في سبيلهم إليه فيجوز أن يصارعوا بعضهم بعضاً بسبب هذا الجانب من أنفسهم الذي يدفعهم إلى مصارعة أنفسهم "<sup>(٥٩)</sup> . ويوضح معنى هذا الجانب الذي يدفع بالطيبين الذين لم تكتمل بعد هويتهم كأبناء لمدينة الله للصراع دفعاً بقول بولس الرسول " الجسد يشتهي ضد الروح والروح ضد الجسد " ( رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية الإصحاح الخامس الآية ٧١ ) . إذن الجانب الدينى المحب للذات قد يكون موجوداً عند البعض في مرحلة ما قبل تحولهم إلى أبناء لمدينة الله ، وهذا الجانب هو الذي يدفعهم إلى الاشتباك في صراع مع الآخرين ، ولكن ما أن يزول هذا الجانب منهم - وزواله شرط ضرورى ليصبحوا من أبناء مدينة الله - حتى يستحيل عليهم الاشتباك في أى صراع مع الآخرين . إن الميل للصراع يتعارض مع طبيعة أبناء مدينة الله . يقول عنه أنه " مرض .... وهو ليس من الطبيعة في شيء إنما هو رذيلة . ولذا يقال للذين يسرون في طريق الكمال الذين يعيشون بالإيمان :. { احمّلوا بعضكم أثقال بعض وهكذا تنمّموا ناموس المسيح } ( الإصحاح

السادس الآية ٢ من رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ) . ومن هنا الوصايا العديدة والملحة بالتسامح مع الإهانات وذلك لضرورة المحافظة على السلام الذى بدونه لن يستطيع أحد رؤية الله « (٦٠) .

ولا يكتفى أوغسطين بنفى قيام صراع بين المدينتين ، بل يدعو إلى ضرورة تسامح مدينة الله مع مدينة الأرض إذ قد يكون من بين أبنائها اليوم من سيصبح غداً من أبناء مدينة الله . فالتحول من الإلتواء لمدينة الإلتواء لمدينة أخرى أمر يتحقق يوماً ولا يعرفه إلا الله . يقول : لماذا على مدينة الله أن تتسامح مع أبناء مدينة الأرض ؟ لأن من بين هؤلاء من سيكون من أعضائها ( أعضاء مدينة الله ) فى المستقبل (٦١) . ومن جهة فالسلام الذى تنعم به مدينة الأرض وخير تجسيد لها الدولة من شأنه إفادة مدينة الله . يقول : إن هذا الشعب ( شعب مدينة الأرض ) يحب مع هذا نوعاً من السلام الخاص به ... لنستقد ... من هذا السلام الذى فيه مصلحتنا ( نحن أبناء مدينة الله ) أيضاً لأن طوال إختلاط المدينتين نستفيد نحن من سلام بابل « (٦٢) .

المدينتان مختلطتان ومتضادتان إذن ، ولكنهما ليستا متصارعتين عند أوغسطين لأن الصراع يتطلب اشتراك طرفين فيه بينما مدينة السماء بحكم تعريفها لا تسعى إلا للسلام ولا يمكن أن تشارك فى أى صراع ، وحتى وإن حاربتها مدينة الأرض فعليها أن تستسلم للأذى بروح التسامح . كانت المسيحية تدعو للتسامح والإستسلام حتى لا تثير القوى المعادية ضدها ، واستمرت دعوتها هذه حتى بعد أن تبدل الحال وأصبحت قوية ومسيطرة لكونها الدين الرسمى للدولة كما كان شأنها فى زمن أوغسطين ، فكيف يمكن لصاحب " مدينة الله " أن يتجاهل هذا المبدأ المسيحى الجوهري مبدأ التسامح - ليؤكد أن العلاقة بين المدينتين هى علاقة صراع " ؟ .

العلاقة التي تربط بين المدينتين هي في رأينا علاقة جدل فكل منهما تؤثر في الآخر وتتأثر بها وصحيح أن مدينة الأرض قد تتصدى لمدينة الله وتحاربها ولكن هذه الأخيرة لا تجاريتها أبدا بل تكفى بانتظار تحقق إرادة الله واكتمال خطته في نهاية الزمان .

وفي ضوء كل ما توصلنا إليه يمكننا القول إن المدينتين تكونان ازدواجية وليس ثنائية ، فهما بالرغم من اختلافهما وتناقضهما مرتبطتان بشدة ، وتؤثر كل منهما في الأخرى ، ويتحققان في زمان واحد وإن كان لكل منهما تاريخها كما سبق أن بيننا في الفصل الثالث . إذن إستخدم أوغسطين مرة أخرى مفهومه السحري ، مفهوم الازدواجية ، لتحديد العلاقة الدقيقة بين المدينتين . إلا أن هذه العلاقة لن تتضح لنا تماماً إلا إذا وقفنا على مجموعة من العلاقات عنى أوغسطين بتحديد ما بدقة ونعنى بها علاقة مدينة الله بالكنيسة ، وعلاقتها بالسلطة السياسية ، وعلاقة الكنيسة المرئية بالدولة ، وعلاقة مدينة الأرض بالدولة . وغنى عن القول أن هذه العلاقات كلها بإستثناء العلاقة الأولى مما يقع في مجال اللاهوت السياسى الذى وظفه أوغسطين أفضل توظيف لبناء لاهوته التاريخى .

## ٦ - كنيسة السماء والكنيسة المرئية :

فرق أوغسطين - الذى كان يعشق التمييز والتفرقة - شأنه شأن كل أفلاطونى يأخذ بثنائية الجوهر الحقيقى وظله المحسوس المرئى - فرق بين الكنيسة المرئية أو المناضلة أو المرتحلة ، وبين كنيسة السماء التى هي مدينة الله . إن مدينة الله أو كنيسة السماء لا تضم إلا الصفوة الذين أنعم الله عليهم بالخلاص بفضل لطفه ، صفوة الجنس البشرى كله منذ بدايته أى منذ خلقه حتى اليوم الآخر ، أما الكنيسة المرئية فهي المؤسسة المنوط بها الدفاع عن المسيحية والدعوة إليها على هذه الأرض ، أو بمعنى آخر هي المجتمع

الإنسانى الوحيد الذى يعمل فى الأرض عبر التاريخ على اكتمال بناء مدينة الله . يقول : " الكنيسة ... ليست فحسب تلك الأجزاء التى ترتحل على الأرض Quae Peregrinatur in terris والتى تسبح منذ طلوع الشمس حتى غروبها باسم الله ... بل هى أيضاً كنيسة السماء التى ارتبطت دائماً بالله منذ يوم الخلق والتى لم تعان أبداً من مأساة السقوط . إن هذه الكنيسة الهائلة التى تتكون من الملائكة القديسين تساند كما ينبغى الجانب المرتحل منها Suae Parti Peregrinati" (٦٣) . ويرجع حرص أوغسطين على هذه التفرقة بين الحقيقى والزائف فيما يتعلق بالكنيسة إلى الظروف التاريخية التى عاصرها هو . ففى عصره تدفق الناس على الكنيسة وذلك على أثر زوال عصر اضطهاد المسيحية واعتناق الامبراطورية الرومانية للمسيحية مما جعلها صاحبة سلطة سياسية الأمر الذى دفع بالكثيرين لإعتناقها ، لا حباً فى الله ، إنما تحقيقاً لمصلحة دنيوية (٦٤) .

وطوال حياتنا على الأرض لا نستطيع أن نميز بين أبناء كنيسة السماء الحقيقين وبين غيرهم الذين لا ينتمون حقيقة لها وإن كانوا ينتمون ظاهرياً للكنيسة المرئية . فبعض أعضاء الكنيسة المرئية لن يكونوا أبداً أبناء لمدينة الله ، وبعض من هم الآن أعداء هذه المدينة أو لكنيسة السماوية قد يصبحون قبل أن تنقضى حياتهم من أبنائها . ومن الغرور الإعتقاد أنه يمكن الحكم على ما فى النفوس وفصل الصالح عن الطالح قبل يوم الحساب أى قبل أن يفعل المسيح ذلك بنفسه . يقول : " فى هذا العصر الفاسد ، وفى هذه الأيام السيئة حيث تدفع الكنيسة بنكستها الحالية ثمناً لعظمتها فى المستقبل ... يختلط كثير من السيئين بالخيرين ... فى الشبكة الإنجيلية ، وكما يسبحون فى البحر يسبحون فى هذا العالم مختلطين بعضهم البعض الآخر لأنهم حبيسوا الشباك ، إذ لن يفصل السيئون عن الخيرين إلا عندما

يحملون إلى الشاطئ عندما يحل الله في الخيرين تماماً كما يسكن في هيكله ، ليصبح كلية في الكل " (٦٥) .

ولا فضل للخيرين لكونهم كذلك بل الفضل كله لله وحده ، ويقدم دليلاً بليغاً: " اختار ( الله ) أتباعاً له هؤلاء الذين أطلق عليهم اسم الحواريين وهم رجال من أصل متواضع ، قليلو الشأن ، أميون حتى يكون مرجع كل العظمة التي ستتحقق في أشخاصهم ، وفي أعمالهم ، لوجوده فيهم وافعله هو " (٦٦) .

وتتكون الكنيسة السماوية أو مدينة الله ، من مجموع النفوس المصطفاة بفضل اللطف الإلهي ، وهي تشكل وحدة عضوية وليس مجرد وحدة إحصائية ، وشبه أوغسطين ، الذي تمسك دائماً بالسمة الاجتماعية للحياة ، الكنيسة بالجسم الحي وأطلق عليها اسم " جسم المسيح " . يقول " إن حياة المدينة ( السماوية أو الكنيسة ) حياة اجتماعية مقدسة Socialis Vita Sanctus " (٦٧) .

وكما حرص على التفرقة بين الكنيستين حرص كذلك على تحديد العلاقة بينهما وجعل دور كنيسة السماء هو المساندة الدائمة للكنيسة المرتحلة على الأرض كما رأينا في نص سبق لنا ذكره (٦٨) ، وجعل للكنيسة المرتئية دوراً فعالاً حيال الكنيسة السماوية ، فهي القوة الديناميكية التي من شأنها بناء تلك الكنيسة وذلك من خلال رسالتها في المجتمع . أما رسالتها في المجتمع فهي حماية الحقيقة الأبدية التي تجلت في العقيدة ، الأمر الذي من شأنه تحقيق الوحدة المذهبية لهذا المجتمع . والكنيسة هي الوحيدة التي يمكنها خلق تلك الوحدة المذهبية إذ أن الفلسفة من طبيعتها الانقسام إلى مذاهب متعارضة . ويرجع اختلاف الفلاسفة إلى الغرور الذي يدفع بكل منهم إلى محاولة التمييز عن الآخرين ، وإلى كون العقل هو وسيلتهم للبحث عن

الحقيقة تلك الحقيقة التي يعجز عن بلوغها إذا ما ترك بلا مرشد. ويستعين أوغسطين بتاريخ الفكر لتوضيح اختلاف موقف كل من الدولة الوثنية والكنيسة من الفكر . لم تتبنى أية دولة وثنية نظرية فلسفية بعينها واعتبرتها هي وحدها الحقيقة دون سواها . ففي أثينا تعايشت المذاهب المتناقضة : أنكرت الأبيقورية العناية الإلهية بينما أكدت الرواقية وجودها . وتزامن كل من جعل السعادة في اللذة ومن جعلها في الفضيلة ، ومن رأى أن الحكيم عليه تجنب المشاركة في الحياة العامة ومن رأى على العكس أن عليه البحث عن السلطة ، ومن ذهب إلى أن النفس خالدة ومن ذهب إلى أنها فانية ... إلخ .. ولأن الدولة الوثنية هي تجسيد لبابل التي تعنى الخط ، فإن كل المقولات والضلالات تتداخل وتتناقض فيها . وعندما جاءت المسيحية حددت الحقيقة الوحيدة التي ينبغى للجميع أن يتفقوا بصددها ، وأصبح دور الكنيسة المرئية هو حماية هذه الحقيقة ومحاولة فرضها على العقول . ولعل صفة الكاثوليكية التي توصف بها الكنيسة والتي تعنى الشمولية هي خير دليل على صحة هذا الرأي ، ولقد نتج عن ضرورة الإيمان بحقيقة واحدة ظاهرة خطيرة عايشها أوغسطين بل شارك في تقويضها ألا وهي الهرطقة التي تعنى الخروج على الوحدة المذهبية أو القطعية العقائدية . والكنيسة المرئية هي المنوط بها محاربة الهرطقات التي تشوه الحقيقة التي تقوم عليها مدينة السماء ، ومن المباح لها الإستعانة بالدولة كلما سنحت لها الفرصة<sup>(٦٩)</sup> .

## ٧ - الكنيسة والسلطة السياسية :

هذه ثنائية أخرى عرض لها أوغسطين وفسر بها صيرورة التاريخ . وهنا لعبت الظروف التاريخية دوراً حاسماً في تحديد العلاقة بين قطبيها . فمن المعروف أن الفترة التي عاش فيها أوغسطين وكتب ، تلك الفترة الممتدة من

العقود الأخيرة من القرن الرابع الميلادي إلى العقود الأولى من القرن الخامس ، كانت فترة اضطرابات عميقة أسفرت عن الانتقال من عصر إلى عصر ، وعن اختفاء حضارة ويزوغ أخرى . أما العصر الذي ولى فهو العصر القديم وحضارته هي الحضارة اليونانية - الرومانية ، وأما العصر الذي بزغ فهو العصر الوسيط وحضارته هي الحضارة المسيحية . وتمثلت عبقرية أوغسطين في تبينه لحقيقة هذه المرحلة التي يعيشها ، وفي ادراكه أن ثمة قضايا عديدة تحتاج لإعادة طرح ولعاجة جديدة وأن هذه هي رسالته وهذا هو دوره . وعلى رأس هذه القضايا كانت قضية علاقة الدين بالسلطة السياسية أو علاقة الكنيسة بهذه السلطة .

وأوغسطين ، الذي ينطلق دائماً في معالجاته من المسيحية ، وضع نصب عينيه أن المسيح لم يشجع أتباعه أبداً على مقاومة أو حتى تجاهل السلطة السياسية القائمة ، بل اعترف هو نفسه بشرعية سلطة بيلات ، وأمر بطرس وسائر الحواريين بعدم مقاومة جنوده الذين جاؤوا للقبض عليه . ورده على سؤال أتباعه بصدد دفع الضريبة أم الامتناع عن ذلك أصبح المبدأ الذي يقنن العلاقة بين السلطة السياسية والمسيحيين . " اعط لقيصر ما لقيصر واعط لله ما لله " ( متى : الاصحاح الثاني والعشرين الآية ٢١ ) . فعلى المسيحيين طاعة أوامر السلطة السياسية في كل الأمور إلا إذا تعارضت مع التعاليم المقدسة . وتكررت هذه الفكرة - أي طاعة السلطة السياسية القائمة - في رسالة بولس للرومان ( في الاصحاح الثاني عشر الآيات من الأولى للخامسة ) ، وفي رسالة بطرس الأولى ( الإصحاح الثاني ، الأيتان ١٣-١٤ ) .

ونجحت جهود القديس بولس في غرس هذه الفكرة عميقاً في الفكر الكاثوليكي المسيحي : إن المسيحي من حيث هو مسيحي لا تعد بالنسبة له

تلك الحياة التي يقضيها على ظهر الأرض هي الحياة الحقّة إذ أن هذه لا تكون إلا في السماء . ولا يخفى على مدقق أن مثل هذه الفكرة من شأنها إذا ما تغلّغت في النفوس الإنتهاء بالعزوف عن المشاركة في الحياة العامة وبعدم الإنتماء القومي وهو ما تحقق بالفعل إذ كان المسيحيون يؤمنون بأنهم على خلاف أبناء العقائد الأخرى لا ينتمون للأرض التي يعيشون فيها أي لوطن بعينه فما هم إلا غرباء ، أما وطنهم الحقيقي فهو مدينة السماء ذلك المجتمع الروحي الشمولي . ولقد عانت الامبراطورية الرومانية من موقف أبنائها المسيحيين هذا ومن عزوفهم عن المشاركة في الحياة العامة وهو ما هاجمه بوضوح سلسيوس كما سبق أن رأينا في الفصل السابق . ومن بين أقواله المتهكمة عليهم " لا تضعوا أنفسكم على هامش الامبراطورية وستجتهد هي في احتمالكم " (٧٠) .

وساهم المفكرون المسيحيون السابقون على أوغسطين في بلورة علاقة المسيحيين بالدولة التي ينتمون لها فاتفق ترتليان Tertullien وأوريجين من بعده على أن المسيحيين عليهم الإيمان بأنهم يعيشون في هذه الحياة الدنيا العابرة في انتظار تحقق حلمهم الميتافيزيقي الديني الجميل ألا وهو الحلم بالحياة الأبدية في مدينة الله في السماء . ولقد دعا ترتليان كل مسيحي مثقف إلى تكريس جهوده لخدمة الكنائس التي هي " الأوطان الحقيقية للمسيحيين " (٧١) .

وفي القرن الرابع وجد المسيحيون أنفسهم أمام خيارين لا ثالث لهما . إما الاستمرار في الزهد في العالم وفي الابتعاد عن الحياة العامة أي الاستمرار في العزلة عن " المدينة " ، وهو ما كانوا يفعلونه حتى ذلك الحين ؛ وإما السيطرة على المدينة !! وبالرغم من أن اعتناق الامبراطور قسطنطين للمسيحية ما يزال لغزاً حتى اليوم ، وبالرغم من أننا لا نملك دليلاً على أنه

اختار عن وعى الحل الثانى ألا وهو سيطرة المسيحية على المدينة الأمر الذى دفعه إلى جعل المسيحية هي العقيدة الرسمية للامبراطورية الرومانية ، إلا أن الحقيقة التى لا يمكن انكارها أن ما فعله قسطنطين كان حدثاً تاريخياً خطيراً نجم عنه تحول عنيف فى طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والمسيحية إذ أصبحت انسجاماً وتوحداً بين الطرفين . وفى ظل الأوضاع الجديدة أصبح لزاماً على المسيحيين الولاء بلا تحفظ للامبراطورية وللإمبراطور . وسبحان مغير الأحوال !! لقد انتهى العهد الذى كان يشعر فيه المسيحى أنه غريب فى وطنه وأنه ينتمى لأقلية مضطهدة أو فى أحسن الأحوال لأقلية هامشية ، وأصبح المسيحى فى عهد الامبراطورية المسيحية يشعر بأنه يخضع لإمبراطور مسيحى يخضع بدوره مثله تماماً لرئيس أعلى هو عيسى - المسيح . لقد بدأ عهد جديد عهد يشعر فيه المسيحى أنه فى آن واحد عضو فى الدولة وعضو فى الكنيسة (٧٢). وبات متوقعاً أن تتطور الأمور لتنتهى إلى إقتسام أصحاب السلطة الدينية بهيراركيتهما الكليروسية، السلطة مع أصحاب السلطة السياسية بهيراركيتهما التى يرأسها الإمبراطور. وسرعان ما تحقق ذلك عندما نجح بعض رجال الدين فى فرض سلطتهم الروحية على الحياة السياسية وخير مثالين على ذلك ما فعله Eusèbe de Césarée فى الشرق ، والقديس أمبرواز ( أستاذ القديس أوغسطين ) فى الغرب ، مما جعل البعض يرى فيهما أول دعاة " للدولة المسيحية " . وعند هؤلاء أن القديس أمبرواز عندما عنف بشدة الإمبراطور Théodose على المذبحة التى قام بها فى سالونيك كان يطرح على مستوى الوعى فكرة سيطرة المسيحية على السلطة (٧٣) .

وتطورت هذه الفكرة المجردة لتصبح أكثر تجسداً فى الواقع ، وأكثر تحديداً . عندما لاحت إمكانية جعل الدولة الرومانية على وجه التحديد نواة

لنظام عالمى يضم كل الانسانية فى وحدة سياسية مسيحية . وبدأت الامبراطورية الرومانية للشاعر بربوانس Prudence فى هجومه على الوثنى سيماك Symmaque فيما بين عامى ٣٨٥ و ٣٨٨ وكأنها مرحلة تمهيدية أرادها الله ليحقق ما يريده من وحدة إنسانية مسيحية . أصبح فى الإمكان التوفيق بين النقيضين أى العقيدة الوطنية أو القومية . وكان مما قاله برودانس : " والآن يعيش الناس فى العالم كله وكأنهم مواطنون فى نفس البلد ، وكأنهم أقارب يعيشون سوياً فى بيت العائلة ... وصدقنى لقد أصبح الطريق ممهداً للمسيح الذى سيعود وذلك بفضل المحبة التى صنعتها روما ... أيها المسيح إن العالم المترابط بفضل السلام وروما مهياً لاستقبالك" (٧٤) وسار على نفس نهج برودانس العديد من المفكرين نذكر منهم روتيليوس ناماتيانوس Rutilias Namatianus و Claudien كلوديان (٧٥).

وعندما اجتاحت الأريك وهو المسيحي روما بقواته فى ٢٤ أغسطس سنة ٤١٠ بدا وكأن الحلم الجميل ينهار : حلم توحيد السلطة السياسية والكنيسة ، بل بدا ما هو أخطر وهو أن انهيار الامبراطورية سيجر انهيار الكنيسة ! واندلعت المعارك الفكرية والمشاحنات والمصادمات، وتطايرت التهم بين الوثنيين والمسيحيين كما سبق أن قلنا فى الفصل السابق . وأمسك أوغسطين بقلمه ليدحض حجج الخصوم وليوضح مفاهيم العقيدة وموقفها الحقيقى من قضية الساعة ألا وهى علاقة الكنيسة بالدولة .

وفى تصورى أن أوغسطين رأى أن الخروج من المأزق الذى أصبحت فيه المسيحية يكون بتعديل مفهوم العلاقة بين الكنيسة والدولة والرجوع به إلى أصوله المسيحية الأولى وحجر الزاوية فيها هو هذه القاعدة " اعط لقيصر ما لقيصر واعط لله ما لله " . كانت المسيحية قد كسبت أرضاً واقتربت من تحقيق السيطرة السياسية ولكن سقوط روما فتح عيون المخلصين على تلك

الحقيقة الخطيرة : أن الربط بين السياسة والدين من شأنه أن يضرير الثانى إذا ما حاقت المخاطر بالأولى . أدرك أوغسطين هذا وتبين له أن سلامة واستقرار المسيحية لن يتحقق إلا بنوع من الفصل بينها وبين السياسة مع الإكتفاء بجعل العلاقة بين الطرفين هى علاقة تعايش سلمى . وبالرغم من أن الكنيسة تأملت فكر أوغسطين بعد ذلك بما يجعل منه نظرية سياسية مسيحية تبيح سيطرتها على الدولة فإنه فى امكاننا تأكيد أن أوغسطين كان يسعى على العكس لايجاد نوع من الفصل والتباعد بينهما . إن البشر قادرون بواسطة التأويل ، تلك الأداة السحرية الخطيرة ، على تبرير كل المواقف وكل الآراء وكل سلوك . وموقف أوغسطين هذا خير دليل على أنه كان يصيغ نظرياته بما يحقق مصالح عقائدية بعينها وأن نظرياته لم تكن مقطوعة الصلة بالواقع بل عاكسة له وساعية لإصلاحه .

نجح أوغسطين فى تحديد الداء والدواء معاً . أما الدواء الذى سنتحدث عنه طويلاً بعد قليل فهو عودة المسيحية لسالف عهدا عندما كانت عقيدة لا يشغلها إلا ارشاد أبنائها لطريق الخلاص ، طريق مدينة الله . وأما الداء فهو الذى أصابها عقب اتخاذها ديناً رسمياً للامبراطورية الرومانية . لقد أصبح فى مقدور المسيحية تحقيق الكثير من المصالح الدنيوية لأبنائها مما أغرى الكثيرين باعتناقها طمعاً فى هذه المصالح ، كما أصبح وضعها الجديد مغرياً لضعاف النفوس من رجال الدين بالتطلع للسلطة والجاه والإنشغال بهما على حساب واجباتهم الدينية المتعددة . وحتى الزاهدون منهم فى السلطة والجاه ، وجدوا أنفسهم مثقلين بالكثير من الأعباء والمسئوليات المعيشية نتيجة لوضع المسيحية الجديد . أصبح الأسقف عليه " أن يعمد ، وأن يتلقى الاعتراف ، وأن يعظ ، وأن يأمر بعقوبات خاصة أو عامة ... وأن يزور المرضى ، وأن يخف لمن هم على فراش الموت ويدفن

الموتى ... ويطعم الفقراء ، والأرامل ، واليتامى ... ويدير ممتلكات أسقفية ،  
ويحكم فى القضايا الخاصة أو يحكم فى الخلافات بين المدن . وكان عليه فى  
نفس الوقت أن يصدر مؤلفات فى الأخلاق والسلوك واللاهوت ، وأن يكتب  
ضد الهرطقة والفلاسفة ، وأن يعنى بالعلم والتاريخ ... وأن يحضر  
المجامع .. ويستدعى لمجالس الأباطرة ، ويكلف بالمفاوضات ، ويرسل كسفير  
للمغتصبين أو للأمراء البرابرة لنزع السلاح منهم أو لإحتوائهم " (٧٦) .  
اجتمعت السلطات الثلاث الدينية والسياسية والفلسفية إذن للأسقف . وغنى  
عن القول أن أوغسطين نفسه أدى كل هذه المهام منذ أن أصبح أسقفاً  
لهيبونا . هذا الإدراك من جانبه لوضع كل من المسيحية والكنيسة الجديد  
جعله يسعى جاهداً لتحديد نوعية العلاقة بين الكنيسة ( المرئية ) والسلطة  
السياسية أو الدولة . وبالرغم من أنه لم يطابق بين الكنيسة المرئية والكنيسة  
السماوية أو مدينة الله من جهة ، وبين الدولة ومدينة الأرض من جهة أخرى  
، فإن تصوره للعلاقة بين مدينة الله ومدينة الأرض فى كتابه " مدينة الله "  
كان هو أساس تصوره للعلاقة بين الكنيسة والدولة . وعنده أن السعادة  
الحقة والسلام الحق لا يمكن أن يتحققا فى دولة . ولكن بالرغم من هذا فإن  
أوغسطين الذى عاش مشاكل الكنيسة والمسيحية وتبين له امكانية مساندة  
الدولة لهما ، دعا إلى علاقة براجماتية بين كنيسة الله ودولة البشر هى علاقة  
أساسها التعايش السلمى Modus Vivendi مستبدلاً هذا التصور بتصور  
المسيحية السابق لعلاقتها بالدولة . كانت المسيحية فى عصر اضطهاد الدولة  
الرومانية لها قد اعتبرت الدولة نتيجة من نتائج الخطيئة بل هى بمثابة  
العقاب على هذه الخطيئة الأمر الذى يستحيل معه أن تكون أداة لتحقيق  
العدل والفضيلة والسعادة الحقيقيين ، أى أنها اعتبرت جزءاً من مملكة  
الشیطان . أما بعد أن أصبحت المسيحية هى الدين الرسمى للدولة فقد ارتد

لسيحيون إلى التصور الكلاسيكي للدولة الذي يعتبر الدولة أعلى وأنبل نكل من أشكال التجمع الإنساني الذي يمكن أن يحقق الحياة الطيبة لمواطنيها ، ويتيح لهم الفرصة ليحققوا انسانياتهم . كان أوغسطين على علم بهذا الارتداد ولكنه كان على يقين أن جمهورية أفلاطون وهي خير تصوير لمفهوم الدولة الكلاسيكي لا يمكنها التحقق على هذه الأرض. " فالجمهورية " الوحيدة التي يتحقق فيها السلام والانسجام والعدل الكاملون لكل المواطنين هي مدينة الله التي وجدت منذ الأزل في السماء<sup>(٧٨)</sup> . وكان الحل الحكيم الذي ابتكره أوغسطين وسيطر طويلاً على الفكر السياسي في الغرب المسيحي ، هو التوفيق بين الرؤيتين المسيحيتين المتعاقبتين والمتعارفتين لعلاقة الكنيسة بالدولة بجعلها وسطاً بين العداء والتوحد ، أي بجعلها علاقة تعايش مع الاختلاف ، وهو ما يطلق عليه اسم التعايش السلمي Modus Vivendi . وفي ظل هذا التصور لم تعد الدولة هي مدينة الأرض أو مملكة الشيطان كما كانت تذهب المسيحية في مرحلتها الأولى ، ولا هي خير مجتمع ممكن على الأرض كما أصبحت تذهب بعد أن أصبحت ديناً رسمياً للدولة ؛ إنما هي تجمع بين جنباتها أبناء كل من مدينة الأرض ومدينة الله فهي خليط من مملكة الشيطان أو مدينة الأرض ومن مدينة الله .

وهذا التعايش السلمي بين الكنيسة ( سواء أكانت المرئية أو السماوية أو مدينة الله ) والدولة يفرض واجبات على كل من الطرفين تجاه الطرف الآخر. إن واجب الدولة الحفاظ على السلام والنظام الظاهريين - فالسلام والنظام الحقيقيان لا يتحققان إلا في مدينة الله - وهما ضروريان للغاية لكل المواطنين سواء أكانوا من أبناء مدينة الأرض أم من مرتجلي مدينة الله . يقول " إن المدينة السماوية أو ذلك الجزء من المدينة الذي ما يزال يرتحل في أحضان الإنسانية الفانية ... عليها أن تسفيد هي أيضاً بالضرورة من هذا

السلام ( سلام - الدولة ) حتى تنتهى حياتها الفانية التى تحتاج فيها بالضرورة لمثل هذا السلام ... وهى لا تتردد ... فى استغلال الخيرات المفيدة لإقامة الحياة العابرة " (٧٩) .

وفى المقابل على الكنيسة المرتحلة ، والمفروض أن يكون على الكنيسة المرئية كذلك ، أن تخضع للدولة فيما يختص بالشئون السياسية . يقول عن الكنيسة " هى لا تصلح شيئاً ولا تهدم شيئاً ، بل على العكس هى تبقى على الوجود وتلتزم به لأنه بالرغم من الاختلاف الناتج ( فى هذا الحياة الدنيا ) عن تنوع الشعوب فإن الجميع يهدف لتحقيق غاية واحدة ألا وهى السلام الأرضى عندما لا يتعارض هذا مع عقيدة الدين الخاصة بعبادة الله الأعلى الواحد الحق " (٨٠) . ولأن الدولة تحقق نوعاً من المصلحة لأبناء مدينة الله فقد " طلب الرسول ( بولس ) من الكنيسة أن تدعو لملوكها ولولايتها " لأجل الملوك وجميع الذين هم فى منصب لكى نقضى حياة مطمئنة هادئة فى كل تقوى ووقار { رسالة بولس الرسول الأولى إلى ثيموثاوس : الإصحاح الثانى، الآية ٢ } " (٨١) .

والحالة الوحيدة التى يجوز فيها لأبناء مدينة الله أو أبناء الكنيسة عصيان الحكام وعدم طاعتهم هى عندما يأمرهم بما يخالف صراحة شريعة الله من قبيل أمرهم بعبادة الأصنام . وحتى فى هذه الحالة فإنه ليس من حق المسيح مقاومة السلطة القائمة والثورة عليها ، إنما يكفيه عدم طاعتها . وهذا النوع من المقاومة السلبية ، أو العصيان السلبي ، هو النوع الوحيد الذى يقبله أوغسطين . يقول " كان جوليان امبراطوراً مارقاً ، مرتدّاً ، وانساناً سيئاً ، ووثنيّاً مما يعنى أن الجنود المسيحيين كانوا فى خدمتهم له يخدمون امبراطوراً مارقاً ، أما عندما كان الأمر يتعلق بالمسيح فقد كانوا يعترفون به هو وحده الذى فى السماء . وكان إذا دعاهم (أى

الأمبرطورجولييان ) فى أى وقت لعبادة الأوثان ولتقديم القرابين يفضلون الله عليه ، ولكنهم كانوا يطيعونه كلما طلب منهم الانضمام إليه لمحاربة أمة من الأمم . كانوا يميزون بين سيدهم الأبدى وسيدهم الزمانى ، وكانوا إذا خضعوا لسيدهم الزمانى يفعلون ذلك لخاطر سيدهم الأبدى " (٨٢) . ومن المدهش أن أوغسطين عبر عن هذه الفكرة تعبيراً سياسياً بحثاً فى بعض نصوصه مما يجعلنا نتساءل هل كان أوغسطين دائماً هو هذا اللاهوتى الصوفى الذى يتجلى فى أغلب كتاباته أم كان منظرًا سياسيًا من الطراز الأول يعمل لصالح الكنيسة ؟! ذهب فى اعترافاته إلى أن ثمة هيراركية للسلطات فى الوجود كله ، وحتى تستقيم الأمور لابد من خضوع الأدنى للأعلى . يقول بصيغة المبدأ أو القانون " فكما أن السلطة الأعلى فى هيراركية المجتمع الإنسانى تتحكم فى السلطات الأدنى حتى تخضع لها هذه فله الأولوية المطلقة " (٨٣) . وإذا اتفق كل الباحثين على أن أوغسطين دعى دعوة سافرة للمسالة والتعايش السلمى بين الكنيسة والدولة ، خرج الباحث الفرنسى كومبيه عن هذا الإجماع بذهابه إلى أن قديسنا أجاز عصيان السلطة من قبل أبناء الكنيسة فى ثلاث حالات أخرى غير الحالة التى أشرنا إليها سلفاً، فتمة أنواع ثلاثة من القوانين يمكن لأبناء الكنيسة خرقها لأنها ليست قوانين حقيقية : أولها القوانين اللاأخلاقية ، وثانيها القوانين التى تتعارض مع الحرية الطبيعية ، وثالثها تلك التى تصطدم صراحة بمصالح المواطنين . جعل كومبيه من أوغسطين مفكراً مسيحياً ثورياً مؤكداً " أن أوغسطين لا يسلب أحداً حق القضاء على الظلم بقوة السلاح ، وإن كان يفضل على هذه المقاومة للظلم مقاومته بعدم تشجيعه كما فعلت الكنيسة " (٨٤) . ولا يمكننا قبول مثل هذا التأويل الثورى لفكر أوغسطين السياسى اللاهوتى لأنه يتعارض صراحة مع روح مذهب

أوغسطين ومع كافة نصوصه التي إطلعنا عليها . ولعل تمسك أوغسطين بعلاقة المسالمة والتعايش السلمى بين الكنيسة والدولة هى خير شاهد ودليل على أن صاحب مدينة الله لم يتصور أبداً العلاقة بين مدينة الله ومدينة الأرض على أنها علاقة صراع كما يزعم جل الباحثين .

وبالرغم من دعوة أوغسطين للسلبية تجاه ظلم وطفغان واستبداد السلطة إلا إذا اصطدمت بالعقيدة ، فإنه دعا أبناء مدينة الله إلى المشاركة فى الحياة العامة والحياة السياسية وخدمة الدولة ، بل المشاركة فى الحكم وحروب الردع كلما أتاحت الفرصة لذلك<sup>(٨٥)</sup> . وفى رأى أن أوغسطين تأرجح بين الدعوة للإيجابية والدعوة للسلبية استجابة للظروف التاريخية التى كانت تعيشها المسيحية فى عهده . وفى عهده أصبحت المسيحية هى دين الدولة ودين أغلبية المواطنين ، فلو انسحبت هذه الأكثرية من المشاركة فى الحياة العامة والحياة السياسية لسقطت الدولة وهى مسيحية فى نهاية الأمر ، ومن هنا دعوته للإيجابية والمشاركة . ومن جهة أخرى تحسباً للظروف خشى أوغسطين من تكرار ثورة الأغلبية المسيحية على السلطة وهى مسيحية مما قد يشيع الإضطراب ويضعف الدولة وهى التى تساند الكنيسة فى نضالها ضد الهرطقة والمارقين والمنشقين عليها ، ولذا دعا للتعايش السلمى . ومما جعله يتمسك بشدة بفكرة المهادنة والتعايش السلمى ملاحظته أن سياسة القمع التى استخدمتها الدولة مع الخارجين على الكنيسة والمنشقين عليها أتت ثمارها ، أى ملاحظته أن الدولة حليف قوى للكنيسة وسند لا غنى عنه ، الأمر الذى أقنعه أن أقل ما يمكن للكنيسة أن تفعله حيال الدولة هو مهادنتها والتفاضى عن تجاوزاتها . وهكذا يسفر أوغسطين فى هذا الصدد عن جانب برجماتى واضح فى فكره اللاهوتى السياسى التاريخى .

وكل تصور أوغسطين لعلاقة الدولة بالكنيسة يستند إلى فكرة لاهوتية بحتة أرجأنا الحديث عنها بهدف إبراز أنها شأنها شأن كل أفكار أوغسطين فى أى مجال تستند إلى مفهومه عن الألوهية . فكل شىء عنده مرجعه إلى الله . أما هذه الفكرة اللاهوتية فهى أن الله خالق كل شىء هو الذى يهب السلطة لمن يريد . وبما أن الأمر كذلك فلا بد من طاعة السلطة ومهادنتها حتى لو كانت ظالمة مستبدة لأن فى عصيانها عصيان لإرادة الله ، بل وفى مقاومتها مقاومة لإرادة الله<sup>(٨٦)</sup> . وكان يستند لقول المسيح لبسلاطس لتوضيح الأصل الإلهى للسلطة : " أجاب يسوع لم يكن على سلطان البتة لو لم تكن قد أعطيت من فوق " ( انجيل يوحنا الاصحاح التاسع عشر : الآية ١١ ) . حتى المسيح أطاع الحاكم والقانون واستسلم للصلب ، وبالعكس أوغسطين فى هذه الفكرة إلى الحد الذى ذهب معه إلى أن المسيحي ليس عليه فحسب طاعة الحكام سواء أكانوا سيئين أو مستبدين ، بل أن عليه كذلك احترامهم وحبهم ! أليس فى ذلك خضوعاً لإرادة الله ومشيئته ؟<sup>(٨٧)</sup> .

ولن نستطيع فهم حقيقة فكر أوغسطين السياسى المستند إلى اللاهوت إلا بالرجوع إلى مفهومه عن العناية الإلهية الذى سبق لنا الحديث عنه فى الفصل الرابع . إن ما نحن بصددده الآن - أى علاقة الكنيسة بالدولة - ما هو إلا إحدى النتائج السياسية لمفهومه عن العناية الإلهية أى لإحدى عناصر مفهومه عن الله . ولعل معالجتنا هذه تلقى مزيداً من الضوء على جوهر فكر أوغسطين : فكل مفهوم ، وكل فكرة ، وكل نظرية فى نسقه الشامخ . مرجعها لمفهومه عن الله ، فمذهب أوغسطين كله يدور حول الله تماماً كما أن الوجود كله مرجعه إلى الله .



## هوامش الفصل الخامس

- 1 - La Cité de Dieu : XII , 9 , 205 .
- 2 - Ibid : XII , 21 . p. 206 .
- 3 - Ibid : XII , 27 , 208 .
- 4 - Ibid XV , 1 , 269 à 271 .
- 5 - Ibid XV1 , 4 . pp. 321 - 322 .
- 6 - Gilson ( E ) : Introduction à l'étude de Saint Augustin , Librairie Philosophique J . Vrin , paris 1931 , p. 225 .
- 7 - Saint Augustin , Les Confessions , texte établi et traduit par Pierre de labriolle , les Belles Lettes , paris 1933 , XIII, 10 , no.11. 373;  
Deane ( H , A ) : The political and social ideas of st . Augustine ,  
Columbia University Press , New york and London 1963 , p.  
41.
- 8 - De Doctrina Christiana I , 4 , 33 dans Gilson : Opcit p. 211 -  
212 .
- 9 - Gilson : Opcit , p. 213 .
- 10 - Gilson : Opcit , p. 214 .
- 11 - De Doctrina Christiana I , 21 , 22 , dans Gilson : Opcit p. 214 .
- 12 - Sermo 53 : X , II , dans Gilson : Opcit , pp. 214 - 215 .
- 13 - Saint Augustin : Enchiridion , Notes Par Rivière, De Brouwer  
Et Cie , Paris 1947 , XXX1 , 117 , p. 317 .
- 14 - Gilson (E) : Les Métamorphoses de la Cité de Dieu , Publica-  
tions Universitaires de Louvain, J. Vrin , Paris 1952 , p. 37 .
- 15 - La Cité de Dieu : XV , 8 , p. 283 .
- 16 - Ibid L XIX , 24 , p. 545 .
- 17 - Gilson : Les métamorphoses , p. 39 . à 46 .
- 18 - La Cité de Dieu : X IV , 1, p. 229 .

- 19 - Les Confessions : XIII , 17 , n o. 20 , p. 380 .
- 20 - Deane : Opcit : P. 44 - 45 , Gilson : Les Métamorphoses , p. 55
- 21 - Enarratio in ps 64 : 6 , No. 9 , dans Note I Sur XVII , 20 , p. 380 des Con fessions .
- 22 - La Cité de Dieu : X V 7 , p. 279 .
- 23- Les Confessions : XIII , 17 , no. 20 , pp. 380 - 381 .
- 24 - La Cité de Dieu : XV , 17 , p. 390 .
- 25 - Ibid : XV , 1 , pp. 269 - 270 .
- ٢٦ - على سبيل المثال في . Ibid : XIV , 28 , p. 267 , XV , 8 , pp . 282 - 283 .
- 27 - Ibid : XV , 8 , p. 283 .
- 28 - Moshe Barasch : The City , in Dictionary of The history of ideas , Editor in Chief : Philip . p. Wiener , Charles Scribner and sons , New York, Volume I , 1973 , pp. 428 - 429 .
- ٢٩ - زيجور ( على ) : أوغسطينوس ، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة ، دار إقرأ ، بيروت ١٩٨٣ . ص ٢٢٥ .
- 30 - La Cité de Dieu : Opcit : XIV , 28 , p. 267 .
- ٣١ - القديس أوغسطينوس : خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو ، التراث الروحي، الطبعة الثالثة ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٨ : الكتاب السابع ، الفصل الخامس ص ٢٨٥ .
- 32 - Deane : Opcit , p. 31 .
- 33 - La Cité de Dieu V , 4 , p. 74 .
- 34 - Ibid: XV , 1 , pp . 268 - 270 ; X VII , 20 , p. 422 ; XVIII , 51 . p. 503 ; XX1 , 1 , 628 .
- 35 - Enchiridion : XX1X , 3 , p. 307 .
- 36 - Marrou (H) : Théologie de l'histoire , Editions du Seuil , Paris 1968 , p. 51 .
- 37 - Ibid : p. 51 .
- 38 - La Cité de Dieu : Opcit , V , 8 , p. 284 .
- 39 - Ibid : XVI , 1 , p. 313 .
- 40 - Ibid : XVI , 2 , p. 316 .
- 41 - Ibid : XV , 3 , p. 273 .
- 42 - Ibid : XV , 1 , p. 229 .
- 43 - Enchiridion : XVII , 65 , p. 217 .
- 44 - Les Confessions : XIII , 32 , n - 033 , p. 392 .

45 - Enarratio in Ps 61 : 8 , in Deane : Opcit , p. 31 .

46 - La Cité de Dieu : XV , 2 , p. 272.

47 - Ibid : XX , 9 , p. 680 .

48 - Ibid : XV , 15 , p. 285 .

49 - Ibid : XV , 1 , p. 270 .

50 - Ibid : XVIII , 54 , p. 511 .

51 - Marrou : Opcit , p. 71 .

٥٢ - توشار (رجان) : بمعاونة آخرين : تاريخ الفكر السياسي ترجمة د. علي مقلد . الطبعة

الثانية ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٨٨ .

53 - La Cité de Dieu : XI , 1 , p. 150 .

54 - Ibid : I , 35 .

٥٥ - القديس أوغسطينوس : خواطر فيلسوف ، الكتاب السابع ، الفصل الخامس ، ص ٢٨٥ .

56 - De Gen , ad , Litt : XI , 15 ; Enarr , in Ps 61 , 8 , dans Marrou : Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin , Vrin , paris 1950 , p. 71 .

57 - Gilson : Introduction p. 220 à p. 228 , Marrou : Ibid p. 78 .

58 - La Cité de Dieu : XV , 8 , p. 282 .

59 - Ibid : XV , 5 , p. 276 .

60 - Ibid : XV , 6 , pp . 276 - 277 .

61 - Ibid : I , 35 .

62 - Ibid : XIX , 26 , pp. 545 - 546 .

63 - Enchiridion : XV , 56 , p. 203 .

64 - Enar : in Ps . VII , 9 , in Deane : Opcit , p. 37 .

65 - La Cité de Dieu : XVIII , 49 , pp. 500 - 501 .

66 - Ibid : XVIII , 49 , p. 501 .

67 - Ibid : XIX , 17 , p. 542 .

68 - Enchiridion : XV , 56 , p. 203 .

69 - Gilson : Les Métamorphoses : P. 59 à 64 .

70 - La briolle (Pierre ) : La réaction Païenne , pp. 168 - 169 ; Gilson : Ibid , p. 20 à 22 .

71 - Gilson : Ibid , pp. 23 - 24 .

72 - Gilson : Ibid : p. 25 .

73 - Ibid , p. 26 .

74 - Prudence : Contra Symmachum II , p. 609 à 635 , dans Ibid . p. 29 .

75 - Gilson : Ibid , pp. 28 . 29 .

- 76 - Chateaubriand : Etudes historiques , dans préface de J. Trabucco aux confessions , Garnier - Flammarion , Paris 1964 , pp. 9 - 10 .
- 77 - Deane : Opcit , p. 173 .
- 78 - Deane : Opcit , p. 9 à 11 .
- 79 - La Cité de Dieu : XIX , 17 , p. 540 .
- 80 - Ibid : XIX , 17 , p. 541 .
- 81 - Ibid : XIX , 26 , pp. 545 - 546 .
- 82 - Enar in Ps : CXXIV , 7 , in Deane: Opcit , p. 149 .
- 83 - Confessions : III , 8 , no.15 , pp. 57 - 58 .
- 84 - Combés : La doctrine politique de St Augustin p. 150 à 157 dans Deane : Opcit , p. 308 .
- 85 - Deane : Opcit , p. 224 .
- 86 - Augustinus : Contra Litt . Petil , II , 20 , no. 45 in Deane : Opcit , p. 144 .
- 86 - Augustinus : Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos , 72 in Deane : Opcit , p. 144 .



## الخاتمة

وفى ختام هذا البحث أرى لزماً على الاعتراف بأننى كثيراً ماتت ، وكثيراً ما غامت الرؤية أمام عقلى فتوقفت لأعيد النظر ولأطرح على نفسى هذا السؤال الملح : ما الذى أبقى عليه وما الذى ينبغى على استبعاده لأنه لا يزيد عن كونه حشواً وتجميعاً للمعارف مما لا يفيد موضوعى حقيقة ، أو بعبارة أخرى كنت أتوقف لاتساع ما هى على وجه التحديد والدقة قضايا موضوعى . ومرجع هذه الحيرة وهذا التشتت أن الموضوع نفسه جديد على البحث الفلسفى ، فلا هو فلسفة تاريخ ، ولا هو لاهوت خالص إنما هو مزيج بين الاثنين يأخذ من فلسفة التاريخ قضاياها ومن اللاهوت مفاهيمه ومقولاته . وبالرغم من اشتغالى بفلسفة التاريخ منذ ما يزيد على العشرين عاماً ، وباللاهوت منذ ما يقرب من العقدين ، أى بالرغم من الفتى للمجالين فقد كانت عملية المزج بينهما شديدة الصعوبة لأنها غير مسبقة على بساط البحث الفلسفى إلا بمحاولات قليلة للغاية أى لأن النموذج الذى كان يمكننى احتذاؤه لم يكن واضحاً . وهذه المحاولات هى كتاب تيلز Thils وعنوانه " لاهوت التاريخ " Théologie de l' stoire ، وكتاب لوفيز Lovith وعنوانه " العناصر اللاهوتية فى فلسفة التاريخ " The theological

implications in the philosophy of history وكتاب مارو الصغير "لاهوت التاريخ" Théologie de l'histoire . ومما كان يزيد الأمر صعوبة أن أوغسطين نفسه لم يكن لاهوتياً بالمعنى الدقيق للكلمة ، بل هو نفسه لم يعرف مصطلح اللاهوت وكان اشتغاله كله بما أسماه بالحكمة المسيحية أو بالمذهب المسيحي . وتفسيراً لذلك أقول أو أوغسطين كان مدشناً فحسب للاهوت وإن كان من العسير اعتباره أحد رجاله إذ كان همزة الوصل بالنسبة للعالم الغربى بين العصر القديم ودعامته الثقافية هى الفلسفة ، وبين العصر الوسيط وحجر الزاوية فيه هو اللاهوت .

مزجت إذن بين كل من فلسفة التاريخ واللاهوت فأخذت من الأولى قضاياها التى استقرت وأصبح متفقاً عليها ويبحث عن مضامين هذه القضايا فى نسق أوغسطين اللاهوتى الهائل مع انتباهى إلى أن معالجات أوغسطين لأبد وأن تكون مختلفة منهجياً عن معالجات فلسفة التاريخ ، وإلى أن مفاهيمه ستكون مغايرة إلى حد كبير .

ولقد تبين لى بعد أن سرت فى البحث خطوات أن أوغسطين لم يعن فحسب بتفسير التاريخ لاهوتياً بل عنى كذلك بالمنهج الذى استخدمه لتحقيق ذلك ، أى أن أوغسطين عنى باستمولوجيا التاريخ قدر عنايته بالتنظير له ، وهى القضية التى عرضت لها فى الفصلين الأولين وعنوانهما " العلم والفلسفة والحكمة " و " التاريخ والتأريخ " . ولقد اقتضى منى ذلك تحديداً لبعض المفاهيم ولبعض العلاقات الجوهرية فى نسق أوغسطين . ومن هذه المفاهيم مفاهيم العلم والفلسفة والحكمة والزمان والتاريخ . ومن العلاقات علاقة التاريخ كعلم بكل من الفلسفة والحكمة ، والعلاقة النفعية التبادلية بين التاريخ والعقيدة المسيحية ، وعلاقة الزمان - الذى أظن أنه فشل فى تحديده أنطولوجياً ومعرفياً - بالتاريخ . ولقد تبين لى أن الزمان عنده واحد أما

التاريخ فمزيج : فتحة تاريخان متداخلان أشد التداخل بحيث يستحيل الفصل بينهما هما تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض . ووحدة الزمان هذه وازدواجية التاريخ أمران لم أستطع تبيينهما إلا بفضل التحليل اللغوي للنصوص الأوغسطينية في أصولها اللاتينية . ومن المعروف أن المقولة العكسية هي الشائعة عند الباحثين أى : وحدة تاريخ وازدواجية زمان .

واتضح لى أن منهج أوغسطين التاريخى لا يقتصر كما ظن أغلب الباحثين على التأويل بل يتسع فى الحقيقة ليشتمل على خطوات أخرى دقيقة ومحكمة . وصحيح أن أوغسطين لم يعرض لهذا المنهج المتعدد الخطوات بشكل تنظيرى إلا أنه طبقه تطبيقاً واسعاً فى كتاباته ! التى عالج فيها قضايا التاريخ ، فكان على استخلاص خطوات هذا المنهج من تطبيقاته.

وفى مجال لاهوت التاريخ التأملى سعيت لتحديد علاقة ارادة البشر بارادة الله الصانع الأعظم والمحرك الأول للتاريخ . ولقد إضطررتى ذلك للسير بصبر مع أوغسطين فى متاهات معالجاته لمفاهيم حرية الاختيار وخطيئة آدم والعلم الإلهى المسبق واللفظ الإلهى والخلاص .

ومن حسن الحظ أننى انتبعت إلى أن من يبنى الوقوف على حقيقة نظرية أوغسطين الشهيرة عن المدينتين عليه البدء بتأصيلها فلسفياً وسياسياً وعقائدياً وتاريخياً . وعندما قمت بذلك اتضح لى أن أوغسطين صاغ هذه النظرية من مجموعة من العناصر المستقاة من مصادر عدة ، منها الفلسفى اليونانى ، ومنها السياسى الرومانى ومنها العقائدى اليهودى - المسيحى ، ومنها الخاص بالظرف التاريخى القاسى الذى عاشه ألا وهو سقوط روما المسيحية فى أيدي البرابرة . كما اتضحت لى هذه الحقيقة المفسرة لكل النظرية : أن أوغسطين لم يبذل كل هذا الجهد فى إعادة صياغة مفهوم

المدينتين إلا دفاعاً عن المسيحية ضد خصومها ، ولذا جعل عنوان كتابه الذى ضمنه نظريته هذه هو " فى مدينة الله رداً على الوثنيين " De Civi-  
tate Dei Contra Paganos . لم يعد الخطر يحيط بمفهوم أو آخر من المفاهيم المسيحية كما كان يحدث فيما سبق بل أصبح يهدد وجود المسيحية برمته !

ولعل أغرب النتائج التى توصل إليها البحث على الإطلاق هو أن العلاقة بين مدينة الله ومدينة الأرض ليست علاقة ثنائية أساسها الصراع بين طرفيها المنفصلين إنما هى علاقة ازواجية يتداخل طرفاها ويختلطان بشدة الواحد بالآخر بالرغم من اختلافهما وتناقضهما .

وفى مجال اللاهوت السياسى الذى هو نتاج للاهوته التاريخى تبين لى أن أوغسطين أقدم على خطوة جريئة ومبتكرة للغاية ألا وهى الفصل بين الدين والدولة وذلك لصالح العقيد وليس لصالح الدولة مما جعل منه رائداً لهذا الموقف - موقف الفصل بين السلطتين - على عكس ما يذهب إليه جل الباحثين السياسيين . فحقيقة الأمر أن أوغسطين سعى - ضمناً لعدم المساس بالمسيحية وإستقرارها فى المستقبل - لإثبات أن عظمة روما فى الماضى وذلك قبل أن تتخذ من المسيحية ديناً رسمياً لها ، مرجعها لعدة عوامل ، وأن سقوطها كان نتيجة لإضمحلال هذه العوامل والفساد الذى أخذ ينخر فيها . ذهب إلى أن ما سقط هو روما الدولة ، أما المسيحية فلا شأن لها بالأمر كله . وإذا كانت الكنيسة قد وظفت لاهوت أوغسطين السياسى لتحكم قبضتها على السلطة السياسية طوال العصور الوسطى فإن أوغسطين نفسه كان شاغله الشاغل على العكس من ذلك تماماً هو الفصل بين السلطتين .

ولقد سعيت - وإن كنت لا أدعى البتة أنى نجحت فى ذلك إلى التمييز والفصل بين طرفى بعض الثنائيات التى شاع التوحيد بينهما مثل ثنائية مدينة الأرض والدولة ، ومدينة الله لكنيسة ، والكنيسة الأرضية والكنيسة السماوية ، والكنيسة والسلطة السياسية . ولقد جعلتنى عناية أوغسطين الواسعة باللاهوت السياسى أتشكك فى حقيقته : هل كان بالفعل لاهوتياً صوفياً كما يشاع عنه أم كان منظرًا سياسياً من الطراز الأول يعمل لصالح المسيحية فى الحاضر والمستقبل؟ ولتنظيم العلاقة بين الدولة والمسيحيين دعا هؤلاء إلى الإلتزام بنوع من التعايش السلمى معها بمعنى أن عليهم التمسك بالسلبية تجاه ظلم وطفغان واستبداد السلطة طالما هى لا تصطدم بالعقيدة، وعليهم من جهة أخرى مساندة السلطة إذا ما اقتضت الظروف ذلك . وأثبت هذا البحث أن التآرجح بين الدعوة للسلبية والدعوة للإيجابية لم يكن إلا استجابة للظروف التاريخية التى كانت تمر بها المسيحية فى عصره إذ أصبحت المسيحية هى دين الأكثرية ، فلو استجابت هذه للمقولة المسيحية الشهيرة " اعط لقيصر ما لقيصر واعط لله ما لله " أى لو امتنعت تماماً عن أية مشاركة فى الحياة العامة لسقطت الدولة بالضرورة ، ولما كانت الدولة فى عصر أوغسطين تساند الكنيسة والمسيحية وتتصد المرتدين عنها بقوة وتتصدى لكل من يمسها فكان لابد من رد الجميل والدعوة لمساندتها . هذه النزعة البرجماتية الواضحة المختفية وراء غلالة مسيحية صوفية اجتهد البحث فى الكشف عنها .

هكذا نظرت لأوغسطين وهكذا رأيته ، وإن كنت لا أطمع فى أن تكون نظرتى صائبة تماماً وإن تكون رؤيتى سليمة فعزائى إذا لم يتحقق الهدف أننى سعدت بصحبة أوغسطين لمدة أربع سنوات .



## **المراجع**

### **أولا : مؤلفات أوغسطين**

#### **أ - باللغات الأجنبية**

- 1 - Augustinus : De Civitate Dei contra Paganos, Lipiae Sum-  
tibus Ernesti Bredtii 1877
- 2 - Saint Augustin : La cité de Dieu, Traduction de l'Abbé g.  
Vidal , Maison Aubanel Père, 1930.
- 3 - Saint Augustin. les confessions, texte établi par pierre de  
labriolle , 2 tomes, 2ème édition les Belles Lettres, Paris  
1933 - 1937.
- 4 - Saint Augustin: Les confessions, traduction, préface et  
notes par J. trabucco, Garnier- flammarion paris 1964.
- 5 - : Saint Augustin Enchiridion, texte , traduction , notes par  
Rivière, oeuvres de saint Augustin, 1ère série: Opuscules,  
Desclée, de Brouwer et Cie, Paris 1947.
- 6 - : Saint Augustin De fide et symbolo, texte, traduction,  
notes par Rivière, Oeuvres de Saint Augustin 1ère, Série,  
Opuscules, Desclée De Brouwer et Cie, Paris 1947 .

## ب - الترجمات العربية

٧ - القديس اغوسطينوس : خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، نقلها الى العربية الخوري يوحنا الحلو، التراث الروحي، الطبعة الثالثة، دار المشرق بيروت ١٩٨٨

## ثانيا : المراجع باللغات الأجنبية

- 1 - Bède (griffiths) : Expérience chrétienne, mystique hindoue, traduit de l'anglais par charles H.de Brantes, rencontres, Editions du cerf Paris 1983 .
- 2 - chenu (M.-D): la théologie comme Source au XIII<sup>e</sup> siècle, clans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge, 2<sup>e</sup> éme année 1927, librairie philosophique J.Vrin, paris 1927.
- 3 - Copleston ( f ): Histoine de la philosophie, la philosophie médiévale d'Augustin à Scot, Casterman, Paris 1964
- 4 - Cresson (A) : Saint Augustin, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie
- 5 - D'Arcy and Others: Saint Augustine, Meridian Books, New york 1957
- 6 - Deane (H.A) : The political and social ideas of st. Augustine, Columbia university press, New york and london 1963 .
- 7 - Duhem (P): le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tome II librairie scientifique A. Hermann et fils, Paris 1914
- 8 - Foulquié (P) avec la collaboration de Raymond Saint - Jean : Dictionnaire de la langue philosophique , Presses Universitaires de France , Paris 1962 .
- 9 - Fustel de Coulanges : La cité antique , Librairie Hachette , 28 éme édition , Paris 1924 .

- 10 - Gardeil ( Le Père ) : La structure de l' âme et l'expérience mystique , Gabalda Editeur , Paris 1927 .
- 11 - Gilson (E) : Introduction à l'étude de Saint Augustin , Librairie philosophique . J. vrin , Paris 1931 .
- 12 - Gilson (E) : Les métamorphoses de la cité de Dieu , publications Universitaires de Louvain , Librairie philosophique . J. Vrin , paris 1952 .
- 13 - Groupe de théologiens : Initiation théologique , tome IV , l'économie du Salut , les éditions du cerf , 1954 .
- 14 - Guittou : Le temps et l'éternité Chez Plotin et Saint Augustin , Boirin etcie , Editeurs , paris 1933 .
- 15 - Labriolle ( Pierre de ) : Histoire de la littérature Latine Chrétienne , Les Belles Lettres , Paris 1920 .
- 16 - Labriolle ( Pierre de ) : La réaction païenne ; L'Artisan du livre , Paris 1934 .
- 17 - Marrou ( Henri - Irénée ) : Saint Augustin et la fin de la culture antique , E . De Boccard Editeur , Paris 1938 .
- 18 - Marrou ( Henri - Irénée ) : Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin , Librairie J . Vrin , Paris 1950 .
- 19 - Marrou ( Henri - Irénée ) : théologie de l'histoire , Editions du Seuil , Paris 1968 .
- 20 - Martin ( L'Abbé Jules ) : Saint Augustin , les grands philosophes , seconde édition , Librairie Félix Alcan , Paris 1923 .
- 21 - Padovani ( Umberto A. ) : Filosofia e teologia della storia , Morcelliana , 1953 .
- 22 - Rice ( Eugène F ) : The Renaissance Idea of Wisdom , Harvard Unisversity Press 1958 .
- 23 - Shotwell ( J. Th ) : The history of history , New York 1939 .

### ثالثا : المراجع باللغة العربية :

١ - بارنز ( هارى المر ) : تاريخ الكتابة التاريخية ، ترجمة محمد عبد الرحمن برج ، مراجعة د. سعيد عبد الفتاح عاشور ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ..

٢ - بيورى ( ج . ب ) : التقديم ، ترجمة أحمد حمدى محمود ، مراجعة أحمد خاكي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٨٢ .

٣ - توشار ( چان ) بمعاونة لويس بودان وآخرين : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة د. على مقلد ، الطبعة الثانية ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨٣ .

٤ - حنفى ( حسن ) نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، الطبعة الأولى ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٦٩ .

٥ - حورية مجاهد : الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٦ .

٦ - زيعور ( على ) : اغوستينوس ، مع مقدمات فى العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة ، دار إقرأ ، بيروت ١٩٨٣ .

### رابعا : الموسوعات والمعاجم

#### أ - باللغات الأجنبية

1 - Barasch : The city , in Dictionary of the history of ideas, Editor in chief : Philip. p. Wiener , charles Scribner and Sons , New York , Volume I, 1973 .

2 - Portalié (E) : Saint Augustin , dans Dictionnaire de théo-

logie caththolique sous la direction de Vacant (A),  
Mangenot (E), Amann (E) , tome I , 2 ème Partie Paris  
1923 .

## ب - باللغة العربية

١ - إبن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، الجزء الرابع ، القاهرة ،  
د . ت .

٢ - معجم اللاهوت الكتابي ، أشرف على الترجمة نيافة الأنبا  
انسوطنيوس نجيب ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٦ .





## فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
الاهداء	٥
مقدمة	٧
<b>الفصل الأول : العلم والفلسفة والحكمة</b>	١١ - ٣٥
١- تطور أوغسطين الفكري	١١
٢- تطور مفهوم الحكمة عند أوغسطين	١٨
٣- الحكمة والعلم	٢٢
٤- قوى الارادة	٢٨
<b>هوامش الفصل الأول</b>	٣٣
<b>الفصل الثاني : التاريخ والتاريخ</b>	٣٧ - ٨٦
<b>أولاً : التاريخ</b>	٣٩
١- رؤية المسيحية للتاريخ	٣٩
أ : الزمان - ب : صيرورة التاريخ وغايته	
٢- رؤية أوغسطين للتاريخ	٤٥
أ- زمان واحد وتاريخان - ب : الزمان	
ج - الصيرورة والتطور	
<b>ثانياً - التاريخ :</b>	٥٧
١- رؤية المسيحية للمعرفة التاريخية .	٥٧
أ : محور التاريخ في المسيحية - ب : منهج التأويل	
	٢١١

٦٣ ٢- التأريخ عند أوغسطين

أ : التأريخ خادماً للعقيدة ، والعقيدة مفسرة للتأريخ

ب : الحقيقة التاريخية

ج : منهج دراسة التأريخ عند أوغسطين

٨٣ هوامش الفصل الثانى

٨٧ الفصل الثالث - محرك التأريخ

٨٧ ١- تمهيد

٩٠ ٢- الخطيئة الأولى والطف الإلهى

٩٣ ٣- الجزاء والقدر وعلم الله المسبق

٩٨ ٤- ارادة الله وارادة الانسان

١٠٨ ٥- الله وحده هو محرك التأريخ

١١٥ هوامش الفصل الثالث

١١٧ الفصل الرابع ، أصول نظرية المدينتين

١١٨ أولاً:الأصول الفكرية والعقائدية لنظرية المدينتين

١١٨ ١- مفهوم المدينة فى التراث اليونانى - الرومانى

١٢١ ٢- المدينتان فى المانوية

١٢٢ ٣- مفهوم الشعب والمملكة فى التراث اليهودى

١٢٨ ٤- المدينتان أو المملكتان فى المسيحية

١٣٢ ثانياً : الدفاع عن المسيحية ونظرية المدينتين

١٣٣ ١- الهجوم على المسيحية والدفاع عنها قبل أوغسطين

١٤٠

١٤٣	٣- دفاع أوغسطين عن المسيحية
١٤٨	٤- لاهوت تاريخ لا فلسفة تاريخ
١٥١	<b>هوامش الفصل الرابع</b>
١٥٥	<b>الفصل الخامس : ازدواجية الانسانية ، المدينتان</b>
١٥٦	١- وحدة البشرية
١٥٨	٢- الحب
١٦٤	٣- مفهوم المدينة
١٦٥	٤- المدينتان
١٧٣	٥- جدل المدينتين
١٧٩	٦- كنيسة السماء والكنيسة المرئية
١٨٢	٧- الكنيسة والسلطة السياسية
١٩٥	<b>هوامش الفصل الخامس</b>
١٩٩	الخاتمة
٢٠٥	المراجع





Zeinab Mahmoud El Khodeiry.

**La Théologie de l'Histoire  
Chez  
Saint Augustin**

Dar El Sakafa , Le Caire

1992



٢٠

دارالمعارف  
١٠٠٠

Bibliotheca Alexandrina  
0449957